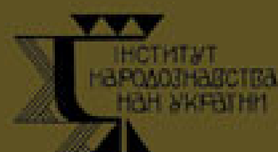
ISSN 1028-5091

Народознавчі зошити

1

2015



НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ • ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА НАН УКРАЇНИ

НАРОДОЗНАВЧІ ЗОШИТИ

1 (121) • 2015
СІЧЕНЬ—ЛЮТИЙ

THE ETHNOLOGY NOTEBOOKS

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ • ЗАСНОВАНИЙ У СІЧНІ 1995 р. • ВИХОДИТЬ 6 РАЗІВ НА РІК • ЛЬВІВ

Журнал «Народознавчі Зошити» є у переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт з мистецтвознавства (Постанова президії ВАК України від 14.04.2010 р. № 1-05/3);
з історії (Наказ МОН України від 04.07.2014 р. № 793);
з філології (фольклористика) (Наказ МОН України від 29.12.2014 р. № 1528)

Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту народознавства НАН України

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
№ 15191-3763 ПР. Серія КВ ISSN 1028-5091

Адреса редакції: 79000, м. Львів-центр, проспект Свободи, 15
Сайт: nz.ethnology.lviv.ua; e-mail: inst@ethnolog.lviv.ua

ЗМІСТ

Від редактора

Роман ЯЦІВ

ДВАДЦЯТЬ РОКІВ В ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОМУ ДИСКУРСІ

З приводу виходу 120 числа «Народознавчих зошитів»

20-літній ювілей «Народознавчих зошитів» не помітить переважна більшість наших співвітчизників, які за роки Незалежності України навчилися спостерігати, перш за все, за політикою, чи іншими, донесеними медіа, подіями. Культура, інтелектуальне життя нації, як і колись, не є ще в державі настільки значимими, щоб надавати їм спеціальної уваги з-поміж інших суспільних пріоритетів. І все ж, привід для розмови про тривання великого академічного науково-видавничого проекту є, і він є надто вагомий, щоб знехтувати ним. Адже «Народознавчі зошити» є культурним «продуктом» найновішої історії України, ровесником ствердження якісних основ менеджменту в сфері наукової діяльності, зокрема, і в першу чергу, в частині комунікації між різними середовищами гуманітарної галузі як в Україні, так і поза її межами.

Далекого 1995 року недавно створений Інститут народознавства НАН України (реорганізований на базі Львівського відділення Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Рильського НАН України) розпочинав втілювати нову доктрину інтегрованої, народознавчої галузі знань, з міждисциплінарною методологією. Поступове переакцентування з етнографії як описової стадії «науки про народ» на етнологію зі значно ширшим спектром теоретичних питань потребувало своєї наукової платформи для обміну думками та апробації індивідуальних чи колективних досліджень. Перші числа «Народознавчих зошитів» мали лише 64 сторінки, друкувалися на газетному папері, але своїм змістом уже несли дух перемін у тематиці та постановці деяких проблем. Редакційна колегія дбала про збалансованість представлення на сторінках журналу етнологічних, фольклористичних та мистецтвознавчих текстів (відповідно до специфіки структурних підрозділів Інституту) та матеріалів з діяльності Музею етнографії та художнього промислу. Натомість з номера в номер проблемно-теоретичний діапазон розширювався, і серед публікацій почали з'являтися статті або переклади з інших мов, які відображали зростаючі запити вчених до нових технологій у гуманітарних студіях, зокрема культурної антропології чи «крос-культурних досліджень», етнопедагогіки, етнопсихології, соціокультурології, політології, музеєзнавства та музейного менеджменту, археології. Поступово з видання, яке репрезентувало львівську академічну школу науки в цих галузях знань, «Народознавчі зошити» трансформувалися в загаль-

ISSN 1028-5091. № 1 (121), 2015

нонаціональний «інтелектуальний майданчик», на якому можна було звірити погляди на ті чи інші актуальні питання фахівцям з різних — академічних чи університетських — наукових осередків.

Наявність власного наукового друкованого органу відчутно активізувало ініціативність співробітників Інституту народознавства НАН України щодо формування тематичних блоків, які в окремих випадках розросталися в спеціальні тематичні випуски. В журналі друкувалися матеріали наукового семінару «Зустрічі», який регулярно проводився в установі синхронно до видавничого проекту «НЗ». Так, виокремились «Студії з інтегральної культурології», коли невеликі авторські групи підготували унікальні як для того часу томи «Танатос» і «Ритуал». Цінними для наукового світу стали випуски, в яких в доволі широкій конфігурації представлялися такі постаті національної науки, як Катерина Грушевська, Володимир Сас-Залозецький, Микола Голубець, Зоряна Болтарович, Катерина Матейко, Антін Будзан, Юрій Гошко та ін. Не менш важливими були номери, присвячені ювілеям чинних учених, колег — Володимира Овсійчука, Миколи Моздира, Степана Павлюка, Григорія Дем'яна, Василя Сокола, Михайла Станкевича та ін. Змістовний формат видання зростав синхронно з фізичним обсягом номерів, хоча треба було пережити і складні періоди, коли неможливість фінансувати в заданій ритміці двомісячника привела до необхідності випуску спарених номерів.

При цьому треба наголосити, що роботу над «Народознавчими зошитами» оптимізувала Національна академія наук України як співзасновник журналу. Вже тривалий час видання друкується за програмою пріоритетних видань НАН України на якісній, сучасній поліграфії видавництва «Академперіодика». На сьогодні «НЗ» — це одне з кращих видань в системі національної академічної науки, воно поширюється по всіх найбільших бібліотеках України, має читачів і поза межами України. Редакція має дієві контакти і з зарубіжними науковими центрами, публікує статті видатних сучасних вчених з Польщі, Словакії, Канади, Росії. Журнал рекомендується для публікації статей для здобувачів наукових ступенів за номінаціями «історичні науки», «філологічні науки» та «мистецтвознавство».

120-те число «Народознавчих зошитів» завершує дуже плідний, хоч і складний для України, 2014 рік. Сумарно — це понад 1500 сторінок реферованих у статтях, матеріалах, рецензіях та інших жанрах нових досліджень авторитетних, а також і молодих авторів. Редакційний колектив журналу, його співзасновники — Інститут народознавства НАН України та Національна академія наук України — упевнено бачать перспективу дальшого розвитку «НЗ» на наступні десятиліття.

Степан ПАВЛЮК

УНІКАЛЬНІ ДОСЛІДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ САКРАЛЬНОЇ АРХІТЕКТУРИ

Висвітлюється процес становлення та науковий доробок відомого архітектора, етнолога, лауреата Національної премії в галузі архітектури, члена-кореспондента Української академії архітектури, доктора історичних наук, професора, завідувача відділу етнології сучасності Інституту народознавства НАН України Я. Тараса, який присвятив своє життя служінню української культури.

Ключові слова: Ярослав Тарас, архітектура, етнологія, Чорнобиль, українська церква, народне будівництво.

Сучасне суспільне буття кожного з народів, у тому контексті й українців, розуміється як складний, тяглий у часі і просторі безперервний процес національного творення у його безмежній різноманітності в усіх сферах життя. Композитним матеріалом при національному становленні неодмінно виступають традиції, як устояні і прийняті стабільним людським колективом поведінкові норми співжиття. Якраз у традиціях закладена уся гама природного ресурсу особи, беручи до уваги біоценозність буття, коли на формування практичних і продуктивних дій на життєве самозабезпечення впливають не стільки природно-кліматичне середовище, скільки набуті раціональні та ірраціональні світоуявлення як синтез когнітивного і природно-матеріального. Цілковито оправдано, що у сучасну модернізовану епоху з особливою увагою вивчають народні традиції для з'ясування психоповедінкових архетипів як основи моделювання способу життя в глобалізованому світі; невмолимих тенденцій уніфікації людського буття зберегти національну своєрідність. Повноцінне, доглибинне пізнання всього спектру віковічних народних традицій створює атмосферу етнопсихологічного комфорту, людяності, доброзичливості і відповідальності за долю людства. Давніше традиції були зорієнтовані на покращення життя певної локальної історичної спільноти і здебільшого мали гуманістичне наставлення, чи сумою таких наставлень моделювався величезний простір етико-естетичного співбуття. Такий підхід до розуміння традицій спонукає вчених до всебічного дослідження цього явища соціальної культури, а соціум привертає до пізнання своєї давньої минувшини.

Інколи шлях до ґрунтовного вивчення народної традиційності, хоч якогось фрагменту із її цілості, буває несподіваним, як це щасливо трапилось із сьогодні відомим дослідником українського сакрального зодчества, доктором історичних наук, професором, завідувачем відділу сучасної етнології Інституту народознавства НАН України Ярославом Миколайовичем Тарасом. Професійний архітектор, у творчому доробку якого є чимало вдалих будівельно-архітектурних зреалізованих проектів у міському ландшафті Кишинева, столиці Молдови, наприклад, один з яких і досі милує око, зокрема, студентів, — парковий сад перед факультетом містобудування і архітектури Кишинівського політехнічного інституту, працюючи у якому як викладач, а згодом і заступником декана факультету містобудівництва і ар-

Ярослав Тарас, керівник експедиціїї «Чорнобиль 99», біля саркофага Чорнобильської АЕС. 20.04.1999 р.

Вручення Ярославу Тарасу Президентом України В. Ющенком Державної нагороди. Київ, 2009 р.

хітектури, здобув заслужену увагу як педагог, успішно знайде себе у сфері науки, як вчений-етнограф, зацікавившись науковою проблемою, що стосується усіх аспектів дослідження народного будівництва, але якнайуважніше зосередившись на з'ясуванні ґенези, стилю, просторової композиції, історії дерев'яної сакральної архітектури. Високі навики як проектанта багатьох архітектурно-будівельних завдань, серед яких проектування готелю «Інтурист», оперного театру, спортивного комплексу та ін. у Кишиневі, благодатно прислужилися на новому поприщі вченого-етнографа, в оцінці досконалості і застосуванні багатьох народних знань народних зодчих унікальних, і заодно складних у архітектурному та інженерно-технічному вирішенні карпатських дерев'яних церков.

Невідомо, чи Ярослав Тарас зумів би реалізувати себе як дослідник таємниць конструктивно-просторової пластики українських сакральних архітектурних шедеврів, якби доля не завела його в Інститут народознавства НАН України, у якому до творчих, наполегливих до одержимості осіб ставляться з вишуканою увагою і повним сприянням на розкриття і реалізацію Богом даного таланту. Мій досвід, а певною мірою ще й інтуїція, підказали мені залучити до наукового процесу невідомця, якого далекі мандри (Австрія, Молдова, Алжир) привели на батьківську землю, і в намірах якого цікава творча пропозиція — дослідити походження карпатської бойківської церкви.

Мені стали відомі дослідницькі праці, у яких переважало замилування конструктивно-об'ємним плануванням і було напрацьовано багато версій, досить слушних, про впливи на їх архітектурну витонченість, але бракувало ґрунтовного твердження. Адже бойківському карпатському типу церков, за визначенням відомого мистецтвознавця Павла Жолтовського, було в конструкції закладене золоте січення, як вища зодча оцінка об'єкту. І в особі Ярослава Тараса сподівався знайти розв'язок, шляхи творення такого рівня досконалості сакральної споруди.

Напрочуд активно склався процес адаптації і освоєння теоретико-методологічної специфіки етнологічної науки. Симбіоз відбувся успішно. Синхронне осмислення конструкцією, структурою, матеріалом, простором, ландшафтом, об'ємом, яким володів Ярослав Тарас, органічно поєдналося з історико-культурною діахронією традиційного народного будівництва, яке у методологічному синтезі вилилось у низку несподіваних наукових ідей і висновків.

Вагомим науковим здобутком передувала напружена праця з метою збору польового етнографічного матеріалу зі всього гірського історико-культурного ареалу і одночасно громадились відомості із багатьох інших українських етнографічних масивів, як можливість вміло застосувати існуючі методичні засоби при аналізі появи тих чи інших конструктивних вузлів сакральної будови.

Наукова повнота вченого проявилася при підготовці до друку словника-довідника із ділянки сакральної дерев'яної архітектури, що засвідчило, що в українській етнологічній науці появилась перспективна творча особистість, здатна зреалізувати вагомі наукові проекти і теми [1]. Ще тільки наукове середовище з насолодою обмірковувало вагомість словникового видання, базоване на величезному масиві фактографічного матеріалу, спеціальних історіографічних відомостях, доречній компаративістиці даних сакральних конструкцій і будівельної культури багатьох європейських народів з метою пізнати походження конструктивних елементів карпатських типів українських церков, як готувалась до друку синтетична монографія, як узагальнююче, цілісне дослідження про дерев'яну церковну архітектурну практику українців-горян, яка була відзначена державною премією у галузі архітектури та містобудування [2].

Дослідження дерев'яної церкви на Покутті. 2014 р.

Члени Покутської експедиції з Ярославом Тарасом. 2014 р.

Цією монографією українська етнологічна наука отримала цілу низку відповідей на ще досі гіпотетичні, нез'ясовані питання з ґенези і будівельної стилістики українських карпатських церков. Учений впевнений у своїх наукових висновках, що карпатським церквам характерна етнографічна самобутність; що просторово-об'ємне планування органічно пов'язане із ландшафтно-кліматичними умовами; що багато конструктивних вузлів перейняті із житлової світської архітектури застосовуваних ще києворуськими зодчими тощо.

Віртуозно володіючи навиками комп'ютерної графіки, вченому вдалось синхронізувати еволюційний процес типової карпатської церкви з аналогічним процесом храмобудівництва сусідніх народів Європи. Одночасно визначити основні етапи змін просторово-об'ємної композиції з відходом від класичних зразків сакральної архітектури, як типової для більшості Європи. Скрупульозне проникнення в архітектурно-конструктивні таємниці українських карпатських храмів дало можливість Ярославу Тарасу провести добротну типологію уже карпатських церков, виділивши три школи будівництва — бойківську, гуцульську, лемківську, і біля десятка підтипів і груп.

Можна було б не підкреслювати, що системна монографія вченого стала основою його наукового зростання — Ярослав Тарас здобув ступінь доктора історичних наук, якби не дуже повчальна бувальщина. Професійний архітектор усією душею прагнув бути доктором архітектури і вважав, що його праця відповідає вимогам цієї галузі, принаймні у частині історії архітектури. Можливо й так, але з таким міркуванням не погодились київські вчені-архітектори, хоч насправді і сприймали добротність дослідження, але у ньому було закладено забагато етнічної історії, захоплення регіонально-національною сакральною архітектурою. Переживши певний стрес, колега погодився з моєю постійною і навіть вимогливою пропозицією, — і буквально через півроку відбувся успішний захист докторського титулу.

У певних складних обставинах, коли Інститут народознавства виконував Державну програму на мінімізацію втрат народної культурної спадщини у радіоактивній Чорнобильській зоні, Ярослав Тарас проявив високі морально-етичні принципи, національну, громадянську гідність і одержимість українського вченого-етнографа, очоливши експедицію

вчених з нашого Інституту та багатьох інших вузів України. Наслідки багаторічної польової праці в радіаційно-забрудненій зоні Полісся виявилися унікальними — насправді зафіксовані дані і зібрані речові пам'ятки життєдіяльності поліщуків, які складають фундаментальний масив інформації про величну традиційну культуру місцевого українського населення. Добрі знання та навики у практичному застосуванні комп'ютерної графіки знадобились для укладання класифікації об'єктів національної культурної спадщини, що дало змогу створити системну електронну базу даних, зібраних за час тривалих багаторічних наукових експедицій.

Багатий життєвий досвід праці у творчих колективах знадобився Ярославу Тарасу і на поприщі завідувача відділом сучасної етнології Інституту, проявившись вмілим модератором творчого життя колег; генеруючи наукові ідеї, які вдало реалізують, збагачуючи українську етнологічну науку новими науково цінними дослідженнями.

Бурхлива енергія і творче завзяття мойого колеги Ярослава Тараса у своїх повних сили та натхнення сімдесят дає сподівання на реалізацію чи одного науково вагомого проекту.

1. *Тарас Я*. Сакральна дерев'яна архітектура: ілюстрований словник-довідник / Ярослав Тарас. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2006. — 584 с.
2. *Тарас Я*. Сакральна дерев'яна архітектура українців Карпат: культурно-традиційний аспект / Ярослав Тарас. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. — 640 с.

Stepan Pavluk

ON UNIQUE STUDIES IN UKRAINIAN SACRAL ARCHITECTURE

In the article have been described main processes in formation, creative progress and scientific result by known architect, ethnologist, Laureate of National architectural prize, Corresponding Member of Ukrainian Academy of Architecture, History Doctor, Professor, Managing Head of Modern Ethnology Dept. in the Ethnology Institute of NASU, Mr. Yaroslav Taras who has dedicated his life's service to Ukrainian culture.

Keywords: Yaroslav Taras, architecture, ethnology, Chornobyl, Ukrainian church, people's construction.

Степан Павлюк

УНИКАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ УКРАИНСКОЙ САКРАЛЬНОЙ АРХИТЕКТУРЫ

В статье освещены процессы творческого становления и научные достижения известного архитектора, этнолога, лауреата Национальной премии в области архитектуры, члена-корреспондента Украинской академии архитектуры, доктора исторических наук, профессора, заведующего отделом этнологии современности Института народоведения НАН Украины Я. Тараса, посвятившего свою жизнь служению украинской культуре.

Ключевые слова: Ярослав Тарас, архитектура, этнология, Чернобыль, украинская церковь, народное строительство.

Микола БАЛАГУТРАК

ДВА РАМЕНА НАУКОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ЯРОСЛАВА ТАРАСА

Висвітлюється процес становлення та науковий доробок відомого архітектора, етнолога, Лауреата Національної премії України в галузі архітектури, члена-кореспондента Української Академії архітектури, професора, доктора історичних наук, завідувача відділом етнології сучасності Інституту народознавства НАН України Я. Тараса, який присвятив своє життя служінню українській культурі.

Ключові слова: Я. Тарас, архітетура, етнологія.

Ювілейні **70** для вченого-етнолога і архітектора Ярослава Миколайовича Тараса збіглися зі знаковою у його житті подією — двадцятою річницею започаткування експедицій у Чорнобильську зону (1994—2003), які він неодноразово очолював (1999—2003). Йому вдалося обстежити понад 300 поліських сіл за десять років участі в експедиціях у радіоактивній зоні Чорнобиля: зафіксувати на світлинах, рисунках та обмірах сотні традиційних хат і господарських будівель, десятки сакральних споруд і сільських кладовищ, а також зібрати оригінальний матеріал з етноекології, народної гігієни та деяких допоміжних занять мешканців українського Полісся, записати чимало артефактів етнокультурного спадку цього краю.

Висока працездатність, перманентна відповідальність і наукова проникливість Ярослава Тараса, — це ті далеко не всі характерні риси нашого ювіляра, які, на думку Головного співробітника Міністерства України з питань надзвичайних ситуацій Ростислава Омеляшка, дали можливість їм пліч-о-пліч пройти десяток літ непростих експедиційних чорнобильських доріг. «То був час одкровення людських характерів та несподіваних відкриттів невідомих сторін традиційної культури і побуту поліщуків, — пригадує Р. Омеляшко. — Хтось не витримав психологічної напруги і за декілька днів покинув експедицію, хтось дійшов лише до колючого дроту, яким відмежовується епіцентр Чорнобильської трагедії — зона відчуження, іншим не вистачало снаги обстежити відносно безпечну частину «мертвої» зони.

За десятиліття Ярослав Тарас пройшов майже усіма стежками нашої української Атлантиди, яку поглинула здичавіла радіоактивна пуща, збирав польові матеріали з традиційної народної культури на всій території потерпілого Центрального Полісся — від Уборті до Дніпра, працював у багатьох переселенських поселеннях на Київщині та Житомирщині, бо розумів важливість цих досліджень для врятування національної культурної спадщини, бо живе в ньому активна громадянська позиція: якщо не я — то хто? З 1999 року він був безпосереднім керівником цілого ряду комплексних історико-етнографічних експедицій» [1].

Основний громадянський лейтмотив ученого Ярослава Тараса — щоденно потверджується його ділами. Він, будучи добрим організатором, вдало поєднує методи індивідуальної і колективної (командної) співпраці, керуючись своєрідною тріадою гасел «як не я, тохто?» — «як не ми, тохто?» — «як не сьогодні, то коли?».

Ярослав Тарас з учасниками історико-етнографічної експедиції до зони Чорнобильської катастрофи

Ярослав Тарас із членами історико-етнографічної експедиції «Покуття 2014». Тисмениця

Дослідження низки явищ сакральної дерев'яної архітектури та традиційної культури українців для вимогливого вченого Я. Тараса не закінчується посереднім проникненням у їх сутність. У контексті такого поглибленого комплексного аналізу йому дуже важливо «докопатись» до витоків, ґенези самого явища, його етнокультурної та історичної складової, відшукати впливи інших цивілізаційних культур, їх наслідування, власну тотожність тощо. Але фізичного часу впродовж доби як завжди йому не вистачає. Бо ж, за його висловлюванням, «не він шукає роботи, а вона його».

Спостерігаючи за повсякчасною професійною поведінкою Ярослава Тараса чи то на роботі, чи то в польовій експедиції, можна зауважити, що він завжди «має море справ», він весь час спішить, переживає за ті чи інші ситуації. Він занадто відповідальний і часто себе картає за те, що не встиг зафіксувати той чи інший об'єкт народної дерев'яної архітектури, записати те чи інше унікальне традиційне явище, яке зникло буквально ось-ось.

Звичайно, що такі індивідуальні риси Я. Тараса відразу ж був помітив Р. Омеляшко, який щороку його запрошував до дослідницької роботи в Чорнобильську зону: «Без перебільшення можу сказати, що Ярослав Тарас — єдиний архітектор в Україні, який погодився вести польові дослідження у найбільш забруднених частинах Чорнобильської зони, де дозиметри «виспівують» до 1000 мікрорентген на годину або й більше. Саме завдяки йому Чорнобильський науково-інформаційний фонд етнокультурної спадщини має сьогодні своєрідний літопис народного будівництва Середнього Полісся, сакральної архітектури та історії Церкви на Поліссі» [1].

Наш ювіляр не женеться за легкими хлібами. Свою участь у тому чи іншому дослідницькому проекті він завжди бачить у тій чи іншій, однак найскладнішій, ділянці. Так склалося і по завершенні досліджень чорнобильської тематики. Ярослав Миколайович погодився систематизувати все напрацьоване його колегами, підготувавши десятки томів польових матеріалів та оформивши низку звітів. Незважаючи на певні труднощі, дослідник успішно завершив 10-літню участь Інституту народознавства НАН України у Чорнобильському проекті.

Необхідно згадати про ще один важливий аспект його науково-дослідницької роботи у ділянці чорнобильської тематики. Зокрема, у 1996 р. за завданням Міністерства надзвичайних ситуацій та у справах захисту населення від наслідків Чорнобильської катастрофи науковці Інституту народознавства НАН України разом з іншими провідними українськими вченими опрацьовували дуже важливу тему: «Розробка системи опису та класифікації об'єктів етнічної спадщини Полісся». Це була перша спроба в історії етнографічної науки, фольклористики, археології та антропології України розробити єдину систему класифікації і кодування об'єктів етнічної спадщини Українського Полісся, яке найбільш потерпіло внаслідок Чорнобильської катастрофи. Її почали розробляти в 1996 році.

Підготовлені матеріали для програмістів і передані їм 1999 року для написання програмного забезпечення виявилися непридатними, оскільки етнічна спадщина за видами народного образотворчого мистецтва, ма-

теріальна та духовна культура виявились різними за своєю структурною побудовою, рівнями об'єктів класифікаційних угрупувань тощо. Такий підхід призвів до того, що на одному рівні стояли класи, наприклад, такі як «Сухопутний транспорт» і «Громадський побут», або ж такі підкласи як «Народна картина» і «Іграшки глиняні», останні з яких відносяться до класу «Декоративно-ужиткового мистецтва».

Внаслідок такого підходу і, як виявилося пізніше, що хибного, класифікаційні угрупування стали різними за рівнями класифікації щодо кількості класифікаційних показників, наповнилися матеріалами, які ускладнювали процес реалізації та створення цілісної автоматизованої інформаційної системи. Таким чином, запропонований класифікатор не відповідав меті, яка перед ним ставилася — кодування об'єктів етнічної спадщини Українського Полісся, одержаних внаслідок етнокультурних експедицій у радіоактивно забруднених зонах. Питання створення спільної першооснови, єдиної системи, залишалося відкритим.

Фактично, наявність різноманітних типологічних, функціональних, структурних, часових, просторових та інших ознак вимагало від майбутніх розробників-науковців виявлення загальних класифікаційних ознак, які могли б бути присутні у всіх класах матеріальної і духовної культури. Дійсно, це надзвичайно складне завдання означало те, що будуть непрості шляхи пошуку правильних наукових рішень. Список ознак, що характеризують певні об'єкти, є досить великим. Його навіть на теоретичному рівні важко обмежити. Одержані попередні матеріали по класифікації певних об'єктів показали складність в реалізації єдиної інформаційної системи етнічної спадщини. Експертна рада Міністерства надзвичайних ситуацій 2001 р. визнала, що робота над класифікатором є незадовільною і вимагала розробити нову концепцію, яка би відповідала поставленій меті.

Отож ситуація вимагала змінити відповідального виконавця, якому було б під силу вирішити ті проблеми, що виникали під час створення інформаційної системи, а головне — задати правильний алгоритм цьому процесу. У 2001 р. директор Інституту народознавства НАН України професор Степан Павлюк запропонував доручити цю надскладну наукову місію Ярославу Тарасу.

Усе це вимагало нового пошуку розв'язання цієї проблеми — розробити єдину систему класифікації і ко-

Ярослав Тарас з колегами в Празі під час наукової конференції «Українське мистецьке середовище в міжвоєнній Чехословаччині». Прага, 2003 р.

Доповідачі наукової конференції, присвяченої 150-річчю з дня народження М. Зубрицького, с. Мшанець

дування об'єктів етнічної спадщини Українського Полісся. Зі спогадів Ростислава Омеляшка: «У критичний момент, коли наукова розробка з різних причин зайшла наче у глухий кут, він (Ярослав Тарас. — *М.Б.*) узяв на себе ношу відповідального виконавця теми і доклав усіх зусиль, щоб перший галузевий класифікатор, призначений для створення автоматизованої інформаційно-пошукової системи, який охоплює весь спектр матеріальної і духовної культури, отримав нарешті конкретні реальні контури. Ми просиджували у дискусіях і розмірковуваннях зранку до ночі цілими тижнями, забуваючи про час і втому, по частинах «виліплювали» класи і підкласи, зводили їх у широкомасштабну систему. І робота ця була цікавою й конструктивною, тому що Ярослав Миколайович виявився досвідченим фахівцем у галузі класифікації

Збір польових матеріалів Ярославом Тарасом на Покутті. Тлумацький р-н, 2014 р.

об'єктів національної культурної спадщини. Завдяки його архітектурній освіті класифікатор отримав також струнку побудовану графічну форму». За вагомий особистий внесок у дослідження української науки і культури Ярослав Миколайович Тарас один із перших був удостоєний Почесної грамоти Міністерства України з питань надзвичайних ситуацій, яку йому вручив 2002 року Міністр України з питань надзвичайних ситуацій та у справах захисту населення від наслідків Чорнобильської катастрофи В.В. Дурдинець.

Створена Я. Тарасом графічна форма класифікатора не лише була реалізована в автоматизовану інформаційно-пошукову систему, вона сьогодні широко використовується під час польових і наукових досліджень вченими-етнологами, фольклористами, мистецтвознавцями.

Інший величезний пласт наукової діяльності Ярослава Тараса, який характеризує його як талановитого вченого і організатора, припадає на період провадження досліджень українців на теренах Республіки Молдова 2005—2007 років. Саме з ініціативи Ярослава Тараса були ініційовані, організовані та проведені кількарічні історико-етнологічні експедиції вченими Інституту народознавства НАН України у співпраці з Бельцівським університетом імені Алеку Руссо, завданнями яких стояло комплексне вивчення матеріальної та духовної культури українців Молдови.

Наш учений вважав цей проект своїм обов'язком, бо понад 21 рік проживав у Молдові і залишив там досить помітний слід. Він, як ніхто інший, сильно переймався щоденними проблемами перебування українців в умовах іноетнічного середовища Молдови. Мені, учаснику цих експедицій, доводилося відчувати, як він горів бажанням відвідати якомога більше населених українських пунктів РМ, познайомити своїх колег із унікальними збереженими явищами і зразками традиційно-побутової і духовної культури українців Молдови, яка ще й донині залишається найбільш етновизначальним та ідентифікуючим чинником в умовах загрози втрати своєї ідентичності. Матеріали цієї експедиції лягли в основу написання низки наукових статей у «Народознавчих зошитах», підготовлена монографія «Народна архітектура українців Молдови».

Тепер добре знаний в Україні і за кордоном, Ярослав Тарас мав неабиякий успіх в Молдові у 70—80-х рр. ХХ століття. Він був одним із засновників архітектурної освіти в Молдові. Будучи заступником декана архітектурного факультету Кишинівського політехнічного інституту упродовж десяти років, він сприяв розпрацюванню нової навчальної структури. За його проектом та за особистою участю був заснований сквер-сад перед факультетом, яким вчений опікувався і збагачував його кожен рік. Цей сад є досі своєрідним символом архітектурної спеціальності, маркером праці Ярослава Тараса на факультеті містобудування і архітектури Кишинівського університету, його вагомим внеском у здобутки ландшафтної архітектури Молдови.

Під його керівництвом навчальні обміри-практики студентів перетворилися в науково-дослідні, внаслідок чого були зафіксовані та обміряні сотні об'єктів народної архітектури Молдови. Результатом його власних польових досліджень є видання двох монографій: «Памятники архитектуры Молдавии (XIV — начало XX века)» (у 1986 р. відзначена як найкраща книга року) та «Современная архитектура молдавского села» (1986). Ярослав Миколайович має великий приватний архів польових матеріалів та світлин архітектури Молдови.

Завдяки зусиллям ученого вперше в Інституті народознавства НАН України були організовані комплексні експедиції на Черкащину (2008—2010), Рогатинщину (2012), Покуття (2013—2014), в яких брали участь чотири наукові відділи установи і щонайменше 14—18 співробітників. Необхідно відзначити, що Ярослав Тарас вміє організовувати експедиції, знайти спонсорів, належно піклується про побут. Такі експедиції дають змогу глибше пізнати один одного, порозумітися, що позитивно позначається на вирішенні поставлених наукових завдань.

Вже сьогодні, незважаючи на свої сімдесят, Ярослав Тарас сповнений сил та енергії, носиться з великим талмудом перспективних планів щодо рідного відділу етнології сучасності Інституту народознавства НАН України. Попри розмаїття індивідуальних монографій, виконаних за його каденції співробітниками відділу, він сьогодні планує з колегами багатотомне дослідження українців історико-етнографічного району Покуття.

У найближчому майбутньому він, як учений, планує завершити, а, власне, підсумувати те, що напрацював в галузі архітектури — великий словник-довідник «Народна архітектура України». Сьогодні він упорядковує графічний матеріал та ілюстрації до гасел (виконує їх власноручно), шукає нової методології наукової презентації для цього видання. Це буде не менш фундаментальна наукова праця, ніж «Українська сакральна дерев'яна архітектура: ілюстрований словник-довідник», за яку Я. Тарас був удостоєний звання Лауреата Державної премії у галузі архітектури. Цим словником-довідником широко послуговуються студенти та викладачі вузів України.

Нову розширену редакцію одержала його монографія «Сакральна дерев'яна архітектура українців Карпат», яка чекає упродовж трьох років коштів на видання.

Викладацька діяльність на посаді професора кафедри «Реставрація та реконструкція архітектурних комплексів» Інституту архітектури Національного університету «Львівська політехніка» зобов'язує Ярослава Тараса видати підручник для студентів і архітекторів «Архітектурна графіка», над чим і успішно працює вчений. Як архітектор зі студентської лави він сам вчився мистецтву архітектурної графіки, навчав її студентів, розробляв методику її опанування, видав низку методичних посібників, у тому числі французькою мовою.

Майбутні студенти-архітектори сьогодні теж опановують більш перспективні ази архітектурної науки в розмаїтті готових комп'ютерних програм, в яких губиться їх творчий потенціал та індивідуальність. Ярослав Миколайович часто бідкається своїм колегам, що студенти відверто задкують у відсутності навиків архітектурної графіки, яка є основою і мовою архітектурної творчості.

Ярослав Тарас — різносторонній вчений, про що свідчить його останнє видання «Таємниці бабусиної скрині» (Апріорі, 2014, 272 с.), доповнене і проілюстроване, яке мало великий успіх на Форумі видавців у Львові у вересні 2014 року. Попередній наклад цієї праці був виданий і реалізований у Кишиневі 1992 р. стотисячним тиражем, який розійшовся за декілька місяців.

Наукова дискусія Ярослава Тараса з професором Романом Кирчівим. Львів, 2014 р.

Ярослав Тарас з дружиною та співробітниками відділу етнології сучасності під час святкування свого 70-ліття. Львів, 2014 р.

Його не заспокоює досягнуте. Весь час намагається надолужити те, що буцімто втратив, як він вважає, — втрачений час при переїздах із Відня (у якому народився під час бомбардувань у роки Другої світової війни) — до України, з України — до Молдови, з Молдови — до Франції та Алжиру, з Алжиру — до Молдови, і з Молдови — до незалежної України.

Наш ювіляр має дар наукової інтуїції, завдяки чому він стверджував про те, що на теренах сьогоднішньої України було пáлеве будівництво, відоме зі шведських та англійських взірців. Таке своєрідне відкриття він зробив за відсутності взірців в Україні, за що його звинувачували окремі «вчені-ремісники» від «архі-

Ярослав Тарас з президентом В. Ющенком з нагоди вручення Державної премії в галузі архітектури. Київ, 2009 р.

тектури» у «некомпетентності». Його наукова ерудиція не підвела. Невдовзі археолог В. Котигорошко у Малій Копані Закарпатської області відкрив пáлеву житлову будівлю, стіни якої були зведені «з вертикально поставлених до канавок стовпів».

Поєднання двох спеціальностей — архітектури та етнології не тільки істотно відбилося на наукових здобутках вченого, але й на практичному втіленні цієї синтези у створенні етнографічно-ресторанного комплексу в м. Красне Буського району, який представлений автохтонними будівлями — хатами, коморами, кузнею та інтер'єром, облаштованим традиційними ужитковими предметами. Такий напрямок створення ресторанів він обґрунтовує необхідністю збереження виявлених під час експедицій пам'яток та пропагування національної архітектури в умовах сучасних глобалізованих реалій.

Добре знання методології і методів дослідження архітектури і містобудування дало змогу Я. Тарасу по-новому використати їх при дослідженні сакральної архітектури і традиційного народного будівництва. Шляхом визначення точної орієнтації сакральної споруди, дослідження вузлів в'язання дерева, розташування старих дерев довкола церкви, обстеження кожної плениці, їх маркування, вивчення архітектурних деталей він зумів встановити достовірність датування, походження й еволюцію дерев'яних церков, окреслити чинники, які посутньо вплинули на формування та етнографічну самобутність церковного будівництва українців.

Учений відкрив ще один напрям дослідження в етнології. В цьому йому допомогло знання предмета ландшафтної архітектури, який він викладав упродовж двадцяти років. Під час польових досліджень поліської садиби він побачив те, що до нього не бачили етнологи-традиціоналісти — особливості благоустрою та озеленення присадибних ділянок. Це унікальне явище в українській традиційно-побутовій культурі, виявлене на Поліссі. Як стверджує Я. Тарас, воно було характерне для всієї України: «городчики», квітники біля садиб формувалися на основі народної дендрології, ландшафтної композиції з використанням квітів і чагарників, які зазвичай вживаються в народній медицині українців. Дослідник вважає, що ми маємо сади та «городчики», які створюються на поєднанні прекрасного з функціональним.

Ще однією заслугою вченого перед української наукою є те, що він побачив етноекологічний аспект в матеріальній та духовній культурі. Курс лекцій «Екологія житла», який він читав в Оранському університеті (Алжир), допоміг йому побачити етноекологічний аспект в народній культурі. Зокрема, в архітектурі — при виборі місця для будівництва в плануванні хати, організації інтер'єру, в побуті і поведінці етнофорів у природному середовищі. Така новизна Ярослава Тараса в організації сучасних етнологічних досліджень часом бентежить деяких етнологів.

Значний внесок здійснив Я. Тарас у теорію архітектурної композиції. Йому вдалося на основі просторових одиниць, які можна виконати в дереві, показати потенціал українського сакрального будівництва в об'ємно-планувальному вирішенні. На прикладі церкви Святого Духа у Львові він графічно показав, як може ця церква бути увінчана 7-9-11-13-15-25-ма банями. Вчений теоретично визначив кількість тризрубних, триверхих, хрещатих церков та вказав, що українське сакральне будівництво має потужний потенціал для подальшого розвитку.

На особливу увагу заслуговує запропоноване дослідником Я. Тарасом архітектурно-етнографічне районування України та школи народного храмового будівництва(див. «Українська сакральна дерев'яна архітектура»). Як сказав професор А. Мардер у своїй

рецензії на згадану монографію, «треба бути божевільним, щоб викреслити сотні церков, виставити їх на карти, і по них окреслити певні архітектурно-етнографічні райони та школи, та дати їм характеристику. Думаю, що його монографію «Українська сакральна дерев'яна архітектура» ніхто не візьметься перевершити».

Переваги всіх наукових праць Я. Тараса в тому, що вони мають візуальний ряд, який притягує, допомагає зрозуміти і популяризувати здобутки українців у сакральній архітектурі.

Інноваційний підхід, графічне представлення у його роботах найкраще презентує насьогодні дерев'яне будівництво українців у світовій архітектурній спадщині.

У своїх наукових студіях учений послуговується не лише архівним матеріалом, а й власними польовими дослідженнями. На основі експедиційних матеріалів він виявив явище поховання решток дерева спаленої церкви. Вперше зафіксував у 2013 р. архаїчне явище на Покутті — дзвіницю на пристінних стовпах.

Не можна не відзначити, що його дослідження ґрунтуються на зарубіжних джерелах, які він детально опрацював і широко ілюструє у порівнянні з українськими.

Усвідомлюючи свою відповідальність перед Україною у цей непростий для неї час, Ярослав Тарас бачить своїм синівським обов'язком донести до європейського та світового товариства унікальність українського сакрального дерев'яного будівництва як невід'ємної складової всесвітньої етнокультурної спадщини. Саме тому він розпочав роботу над реалізацією нового наукового проекту про сакральні дерев'яні церкви України англійською, німецькою, французькою та польською мовами.

Багаторічна праця вченого Ярослава Тараса належно пошанована Почесними грамотами Міністерства з надзвичайних ситуацій, Національної Академії наук України, обласними преміями, присудженням Почесного звання доктора Державного науково-дослідного інституту теорії та історії архітектури, Відзнакою Національної Академії наук України, присудженням Лауреата Державної премії у галузі архітектури.

Гортаю похапцем чималий зшиток життєвих подій і ситуацій, наукових здобутків, посад, титулів і нагород, а часом і доволі відчутні удари життя, як кажуть у народі — долі, як особистої плати за пройдене і зоране не лише як поважного академічного

Ярослав Тарас з мамою Юлією в її городчику, яка завжди чекає сина. Стрий, 2004 р.

вченого — архітектора і етнолога Ярослава Тараса, але як особистості, як людини, як чоловіка, батька і дідуся, що гуртує довкола себе свою родину, своїх колег і знайомих, та водночас залишається відкритим, зрозумілим, із розстібнутою маминою вишиванкою на грудях, не зазнається, не гордує, а як люблячий син щотижня спішить до тієї найдорожчої у світі, що народила його саме таким.

1. *Омеляшко Р.* З любов'ю до народу і до професії / Ростислав Омеляшко // Тарас Ярослав. Бібліографічний покажчик. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2004. — С. 14—15.

Mykola Balahutrak

ON TWO SHOULDERS OF YAROSLAV TARAS' SCIENTIFIC ACTIVITIES

The light has been thrown upon multilateral scientific activities of Prof. Yaroslav Taras, scholar and architect known in the world as well as in Ukraine, History Doctor, whose research-works have been determined by contemporary processes of globalizing and transforming.

Keywords: Yaroslav Taras, architecture, ethnology, Chornobyl, Ukrainians of Moldova, Ukrainian church, people's construction.

Мыкола Балагутрак

ДВА ПЛЕЧА НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЯРОСЛАВА ТАРАСА

В статье освещена многосторонняя научная деяльность известного на Украине и в мире ученого-архитектора и этнолога, доктора исторических наук, профессора Ярослава Тараса на фоне современных глобализационных процессов и трансформаций.

Ключевые слова: Ярослав Тарас, архитектура, этнология, Чорнобыль, украинцы Молдовы, украинская церковь, народное строительство.

Ярослав ТАРАС

САКРАЛЬНА ДЕРЕВ'ЯНА АРХІТЕКТУРА УКРАЇНИ (X—XXI ст.)

Розглядається історія будівництва дерев'яних церков від прийняття християнства до сьогодення в Україні та українських мігрантів у США, Канаді, Західній Європі; з'ясовується, як мистецькими засобами були матеріалізовані ідеологічні прояви національної ідентичності в архітектурі церковної споруди, образ якої став одним із маркерів, який намагалися знищити держави, що колонізували українську етнічну територію; розглядаються напрямки відродження сакрального дерев'яного будівництва в роки незалежності України.

Ключові слова: сакральна дерев'яна архітектура України, національна ідентичність, українська етнічна територія.

Сакральна дерев'яна архітектура України — вагома складова традиційної культури, у якій впродовж багатьох століть український народ будівельними і художніми засобами демонстрував і утверджував свої духовні цінності та високий мистецький талант. Вивчення народного храмобудівництва є вкрай потрібним для глибинного пізнання національних традицій, будівельної і мистецької культури народу, пошуку її історичних джерел, дає можливість вирішити низку питань, пов'язаних з формуванням українського етносередовища та регіональних особливостей.

Українська сакральна архітектура є оригінальна, її архітектурно-мистецьку традицію вивчають більше 150 років [65, с. 21—66], інтерес до вивчення дерев'яних церков не слабне і сьогодні. Основним питанням усіх досліджень залишається вивчення коренів і з'ясування, чим є сакральна дерев'яна архітектура України — національним феноменом в історії будівельного мистецтва чи архітектурою різних культур. Все це вимагає створити цілісну картину історико-архітектурного, мистецького становлення та розвитку сакральної дерев'яної архітектури України від введення християнства до сьогодення.

Після прийняття християнства з Візантії в Україні-Русі були запозичені типи сакральних споруд, загальні положення їхнього функціонального та об'ємно-планувального вирішення [5, с. 12]. Паралельно існував вплив Заходу, який пропонував зразки романської архітектури, а також місцева будівельна школа, яка мала власні доробки в дерев'яному будівництві, дохристиянські язичницькі храми [25, с. 158—161]. Взявши за основу церкви хрестово-банного типу [35, с. 33—51], які були найпоширенішими у Візантії VIII—XII ст., в X—XII ст. — у Візантійській імперії та в країнах Закавказзя (Вірменії та Грузії), в Україні-Русі їх почали споруджувати у містах та містечках під княжим патронатом [81, с. 22], мурованими і дерев'яними [10, т. 3, с. 16—160, 197—299, 300—369]. Особливістю цих церков було те, що їхні архітектурно-конструктивні рішення сформувалися на основі конструктивних та технологічних можливостей муру. Вони мають бані, що опираються на чотири чи шість вільно поставлених кам'яних колон, або стовпи невеликого перетину, що підтримують ділянки внутрішніх стін, об'єднані підпірними арками, на які опирається центральний верх; п'ять або три нави, що завершувалися на сході

апсидами, перекритими півкуполом або зімкнутим півсклепінням [78, с. 87].

Запозичені взірці храмів стають обов'язковими при спорудженні християнських святинь. Володимир Великий повелів «робити церкви і ставити (їх) на місцях, де ото стоять кумири», Перун та інші [32, с. 66]. Про вигляд перших дерев'яних храмів ми маємо дуже мало відомостей, літописи подають, що київський собор св. Софії в Києві, заснований Ольгою, був дерев'яним, а Софійський собор Новгорода — тринадцятиверхим. Будівництво церков в Україні-Русі за християнськими вимогами (просторова орієнтація, наявність вівтарних апсид, нартекса, хорів зі сходами, купола) та архітектурними зразками наштовхнулося на низку конструктивно-технологічних проблем, пов'язаних зі зміною будівельного матеріалу та технології.

Особливо гостро конструктивні та технологічні проблеми постали при спорудженні дерев'яних церков, оскільки необхідно було: замінити всі округлі форми мурованих церков на полігональні та визначитись із доцільністю їхнього спорудження при різних розмірах церков; знайти відповідне конструктивне вирішення в дереві мурованому склепінню та куполу (освоїти зведення склепіння та купола в дереві); вирішити низку конструктивних проблем, що виникали при будівництві храмів з довгими дерев'яними стінами (випирання стін назовні); замінити муровані колони й стовпи на дерев'яні.

Реалізація найбільш пріоритетних в Україні-Русі від XII ст. триапсидних, тринавних хрестово-банних храмів з шістьма, частіше чотирма несучими стовпами (прийшли до нас з Візантії разом з прийняттям християнства) в дереві наштовхнулося на наступні конструктивні проблеми. Досить важко було виконати під гострими кутами з'єднання зрубних стін двох апсид, розбивочні центри яких розташовані в одній площині. Конструктивно неможливо в дереві продовжити стіну в місці сходження стін двох апсид для означення і виділення простору в інтер'єрі під додаткові престоли. Труднощі також виникали при заміні колон із витесаного з «цілого каменю, щоб держать верх» [32, с. 419], на дерев'яні стовпи. Така заміна не забезпечувала статичність споруди, особливо коли були хори, верхи покривали оловом, міддю, та при великих атмосферних навантаженнях (снігу, вітрі) [50; 32, с. 419; 46, с. 64, 144]. Згідно джерел часто такі «підпори порушилися», а «сама церква потрясеся» [94, s. 55; 65, с. 79].

Конструктивні проблеми також виникли, коли почали будувати дерев'яні хрестово-банні храми на «чотирьох колонах» невеликих розмірів. У таких церквах бокові апсиди були малі, що унеможливлювало виконати їх полігональними, одержати додаткові престоли та завершити їх верхами [29].

Конструктивні труднощі спочатку змусили відмовитися від полігонального завершення бокових апсид, його замінили на прямокутне або скісне, а пізніше зовсім відректися від них. Ці чинники не тільки призвели до зникнення бокових апсид, а й стали однією із причин нової організації внутрішнього простору, де прямокутний зруб вівтаря менший за зруб нави.

Цілком об'єктивно церкви з колонами в інтер'єрі через конструктивні особливості матеріалу, обмеженість висоти дерев'яних колон змусили будівничих відмовитися від їхньої подальшої реалізації в дереві, вимагали спрощення планувальних вирішень, які б відповідали фізико-механічним властивостям і технологічним можливостям матеріалу.

Хрестово-банний тип храму з трьома апсидами з огляду на утруднення виконання апсид під час будівництва малих церков і в мурі, і в дереві, спричинився: до появи хрестово-банної церкви з двома завершеними на сході приділами, посадженими на центральну вісь північ-південь; до появи тринавного чотиристовпного храму, який має тільки одну апсиду (малий храм в Білгороді під Києвом, XII ст.) [78, с. 89—90]. Це був перший відхід від канону хрестово-банної церкви «на чотирьох стовпах». Уже на початку XI—XII ст. з'являються перші прецеденти відмови не тільки від трьохапсидності, але й колон, стовпів, що призвело до появи одноапсидних, дво-, тридільних церков із двома стовпами або взагалі без них. Це не було локальне явище, що, за А. Флієром, спостерігалося лише в районі Переяслава (церква Спаса, Переяслав, XI ст.; невідомої присвяти дві церкви, Переяслав, кінець XI ст.; церква св. Михайла, в Старгороді біля Чернігова, 1098 р. [78, с. 90]). Одноапсидні церкви були і в Галицько-Волинському князівстві, про що сьогодні свідчать археологічно розкопані пам'ятки (мурована церква Благовіщення в Галичі; дерев'яні церкви: в урочищі Мартинівка, XII—XIII ст., у с. Вікно Заставниць-

кого р-ну Чернівецької обл.; на городищі дитинця літописного Василіва на Дністрі, XII ст., Чернівецька обл.; на замчищі Хом у літописному Василеві, XII—XIII ст., Чернівецька обл.; у с. Терепча біля Сянока, XII ст., Польща) [71, с. 140—141; 72, с. 94; 70, с. 11—12]. Це двозрубні будівлі, які мали трапецієподібний гранчастий вівтар. Їхня поява також була зумовлена історичними обставинами: феодальною роздробленістю України-Русі; необхідністю в короткі терміни зводити церкви у великій кількості; вимогами використання доступного матеріалу; наявністю майстрів-теслярів з досвідом зведення дохристиянських святинь.

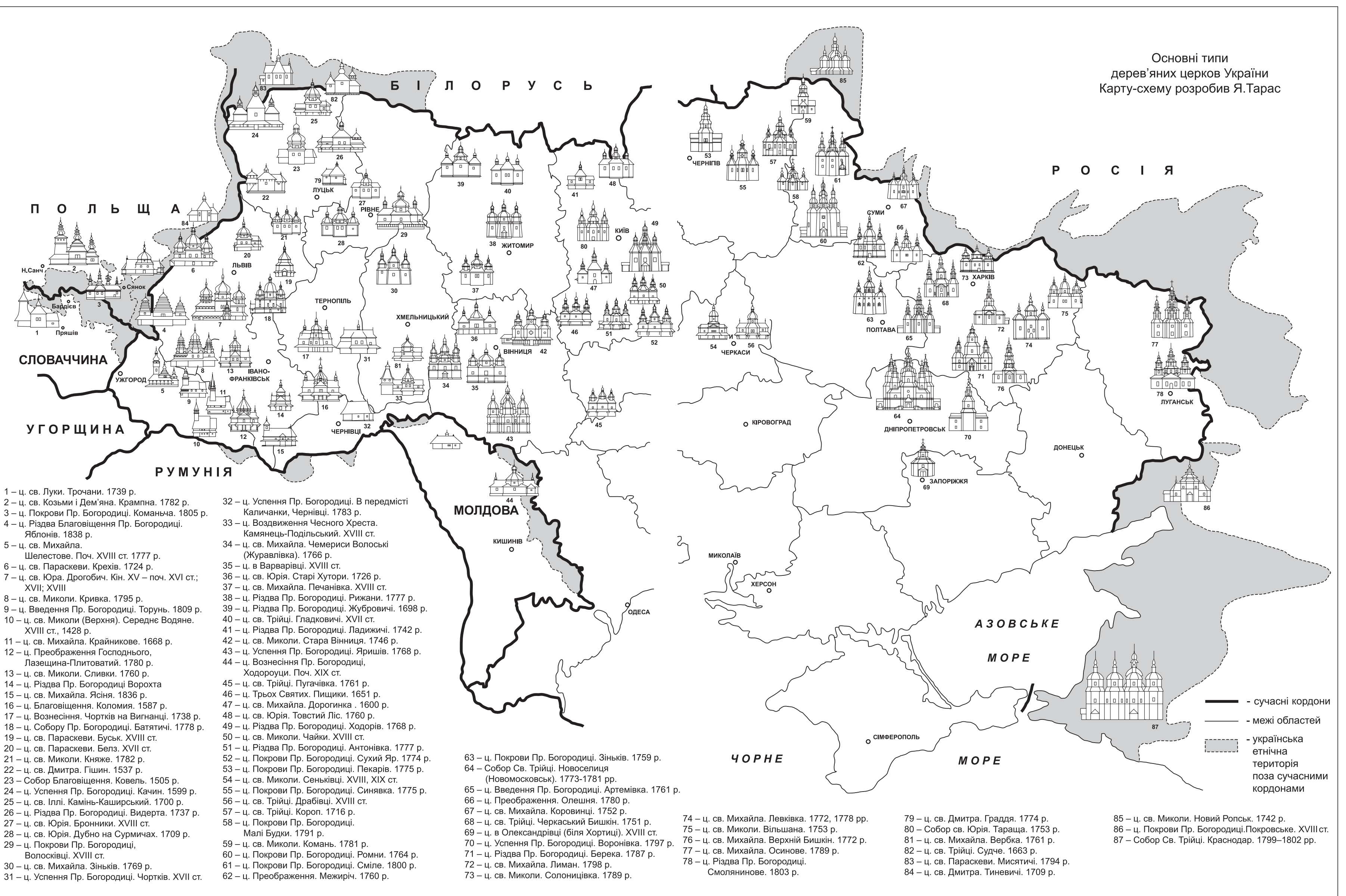
Запозичені із Західної Європи муровані храми-ротонди, поява яких в Україні-Русі збігається із загальноєвропейськими середньовічними взірцями, також були реалізовані в дереві. Необхідно відзначити, що дерев'яні християнські храми-ротонди невідомі для Центральної Європи. Сьогодні археологи виявили три великі дерев'яні будівлі світського призначення: багатокутна ротонда в с. Шевченково (розбивочний діаметр 12 м), зруб-семерик на Подолі княжого Галича ур. Четверки (довжина 16,5 м, ширина 13,5 м); каплиця-ротонда діаметром 10 м біля княжого Галича в ур. Воскресенське (XIII ст.) та храм-ротонда у с. Олешків Снятинського району Івано-Франківської обл. з діаметром розбивочного кола 18,5 м [73].

Округлі стіни ротонд з великими діаметрами розбивочного кола здійснювалися у вигляді полігонального зрубу. Їх реалізації сприяло те, що полігональні зруби були відомі місцевій будівельній школі при спорудженні язичницьких культових храмів і світських будівель [73, с. 524; 39, с. 10]. Конструктивний аналіз мурованих храмів-ротонд з колонами для бані всередині, проведений на приклад ах церков у Задрі, Хорватія XI ст.; св. Михайла в Шлезвігу, X ст.; св. Михайла у Фунда, 822 р. [96, s. 66—76] показав, що вони є близькими до церкви с. Олешків [67, с. 342—345].

Наявність західноєвропейських взірців та джерел про християнізацію Прикарпаття у VI—IX ст. [83, с. 232—237; 76, с. 29—30; 77, с. 135, 137; 28, с. 8—9; 58, с. 16] ще до хрещення України-Русі та входження в організаційні структури Руської церкви свідчать, що становлення християнської архітектури на Прикарпатті відбувалося поза впливом Києва [68], опиралося на існуючі тут давні християнські спільноти та їх надбання в архітектурі. При реалізації дерев'яних християнських ротонд також виникали конструктивні труднощі. Складно було збудувати другий ярус на дерев'яних колонах, який перекритий в мурі по зовнішньому кільцю склепінчастими зводами, що опиралися на кам'яні стовпи. Нестатичність дерев'яних колон другого ярусу, що підтримували купол, традиція ототожнювати округлі церкви з язичницькими храмами [20, с. 12], морфологічні збіги у плануванні слов'янських язичницьких святилищ епохи двовір'я (X—XIV ст.) та тогочасних центрально-європейських храмів-ротонд були причиною, що обмежила подальший розвиток цього типу храмів в Україні-Русі.

Паралельно з великими храмами-ротондами будуються невеликі муровані: квадрифолій «Полігон» у Галичі; ротонда св. Пророка Іллі в Галичі; квадрифолій св. Бориса і Гліба в Побережжі; дерев'яні: церква Воскресіння у Галичі; церква св. Юрія в Галичі; ротонда в с. Олешків Івано-Франківської обл.; церква на дитинці Звенигорода; церква в с. Буківна Івано-Франківської обл.; церква св. Онуфрія у Володимирі. Дерев'яні храми-ротонди мають прямі аналоги в мурованому будівництві X—XIII ст., а частина з них — тотожні розміри. Так, дерев'яні ротонда Онуфріївська у Володимирі (XII—XIII ст.) та ротонда на дитинці Звенигорода (XII ст.) тотожні Миколаївській у Перемишлі (XII ст.) [39, с. 10]. Будівельно-конструктивні особливості дерева не дали можливості реалізувати розетоподібні храми в Україні-Русі, які мали місце в мурованому сакральному будівництві [10, т. 3, с. 235—238].

На етапі становлення християнського будівництва, і в процесі його розвитку були спроби спорудження великих дерев'яних церков на основі зрубу з довгими стінами за мурованими зразками (церкви: на дитинці літописного Василіва, XII ст.: розбивочний квадрат 9,25 x 9,25 м, тобто 20 x 20 ліктів; св. Онуфрія у Володимирі-Волинському: 10,20 x 10,20 м, тобто 23 x 23 лікті зі зрізаними наріжниками; на дитинці Звенигорода, XII—XIII ст.: 10,65 x 10,65 м, тобто 23 x 23 лікті; П'ятницька у Звенигороді, XII ст.: 6,95 x 9,7 м (нава + бабинець), тобто 15 x 21 лікоть) [41, с. 11]. Ідентичне повторення мурованих західноєвропейських базилік з довгими стінами в дереві, як засвідчили пізніші


Основні типи
дерев'яних церков України
Карту-схему розробив Я.Тарас
Б І Л О Р У С Ь
Р О С І Я
П О Л Ь Щ А
СЛОВАЧЧИНА
УГОРЩИНА
РУМУНІЯ
МОЛДОВА
АЗОВСЬКЕ МОРЕ
ЧОРНЕ МОРЕ
Н.Санч
Сянок
Бардіїв
Пряшів
УЖГОРОД
ЛЬВІВ
ІВАНО-ФРАНКІВСЬК
ЛУЦЬК
РІВНЕ
ТЕРНОПІЛЬ
ХМЕЛЬНИЦЬКИЙ
ЧЕРНІВЦІ
ЖИТОМИР
ВІННИЦЯ
КИЇВ
КИШИНІВ
ОДЕСА
ЧЕРНІГІВ
ЧЕРКАСИ
КІРОВОГРАД
МИКОЛАЇВ
ХЕРСОН
СУМИ
ПОЛТАВА
ХАРКІВ
ДНІПРОПЕТРОВСЬК
ЗАПОРІЖЖЯ
ДОНЕЦЬК
ЛУГАНСЬК
СІМФЕРОПОЛЬ
- сучасні кордони
- межі областей
- українська етнічна територія поза сучасними кордонами
1 – ц. св. Луки. Трочани. 1739 р.
2 – ц. св. Козьми і Дем'яна. Крампна. 1782 р.
3 – ц. Покрови Пр. Богородиці. Команьча. 1805 р.
4 – ц. Різдва Благовіщення Пр. Богородиці. Яблонів. 1838 р.
5 – ц. св. Михайла. Шелестове. Поч. XVIII ст. 1777 р.
6 – ц. св. Параскеви. Крехів. 1724 р.
7 – ц. св. Юра. Дрогобич. Кін. XV – поч. XVI ст.; XVII; XVIII
8 – ц. св. Миколи. Кривка. 1795 р.
9 – ц. Введення Пр. Богородиці. Торунь. 1809 р.
10 – ц. св. Миколи (Верхня). Середнє Водяне. XVIII ст., 1428 р.
11 – ц. св. Михайла. Крайникове. 1668 р.
12 – ц. Преображення Господнього, Лазещина-Плитоватий. 1780 р.
13 – ц. св. Миколи. Сливки. 1760 р.
14 – ц. Різдва Пр. Богородиці Ворохта
15 – ц. св. Михайла. Ясіня. 1836 р.
16 – ц. Благовіщення. Коломия. 1587 р.
17 – ц. Вознесіння. Чортків на Вигнанці. 1738 р.
18 – ц. Собору Пр. Богородиці. Батятичі. 1778 р.
19 – ц. св. Параскеви. Буськ. XVIII ст.
20 – ц. св. Параскеви. Белз. XVII ст.
21 – ц. св. Миколи. Княже. 1782 р.
22 – ц. св. Дмитра. Гішин. 1537 р.
23 – Собор Благовіщення. Ковель. 1505 р.
24 – ц. Успення Пр. Богородиці. Качин. 1599 р.
25 – ц. св. Іллі. Камінь-Каширський. 1700 р.
26 – ц. Різдва Пр. Богородиці. Видерта. 1737 р.
27 – ц. св. Юрія. Бронники. XVIII ст.
28 – ц. св. Юрія. Дубно на Сурмичах. 1709 р.
29 – ц. Покрови Пр. Богородиці, Волосківці. XVIII ст.
30 – ц. св. Михайла. Зіньків. 1769 р.
31 – ц. Успення Пр. Богородиці. Чортків. XVII ст.
32 – ц. Успення Пр. Богородиці. В передмісті Каличанки, Чернівці. 1783 р.
33 – ц. Воздвиження Чесного Хреста. Камянець-Подільський. XVIII ст.
34 – ц. св. Михайла. Чемериси Волоські (Журавлівка). 1766 р.
35 – ц. в Варварівці. XVIII ст.
36 – ц. св. Юрія. Старі Хутори. 1726 р.
37 – ц. св. Михайла. Печанівка. XVIII ст.
38 – ц. Різдва Пр. Богородиці. Рижани. 1777 р.
39 – ц. Різдва Пр. Богородиці. Жубровичі. 1698 р.
40 – ц. св. Трійці. Гладковичі. XVII ст.
41 – ц. Різдва Пр. Богородиці. Ладижичі. 1742 р.
42 – ц. св. Миколи. Стара Вінниця. 1746 р.
43 – ц. Успення Пр. Богородиці. Яришів. 1768 р.
44 – ц. Вознесіння Пр. Богородиці, Ходороуци. Поч. XIX ст.
45 – ц. св. Трійці. Пугачівка. 1761 р.
46 – ц. Трьох Святих. Пищики. 1651 р.
47 – ц. св. Михайла. Дорогинка . 1600 р.
48 – ц. св. Юрія. Товстий Ліс. 1760 р.
49 – ц. Різдва Пр. Богородиці. Ходорів. 1768 р.
50 – ц. св. Миколи. Чайки. XVIII ст.
51 – ц. Різдва Пр. Богородиці. Антонівка. 1777 р.
52 – ц. Покрови Пр. Богородиці. Сухий Яр. 1774 р.
53 – ц. Покрови Пр. Богородиці. Пекарів. 1775 р.
54 – ц. св. Миколи. Сеньківці. XVIII, XIX ст.
55 – ц. Покрови Пр. Богородиці. Синявка. 1775 р.
56 – ц. св. Трійці. Драбівці. XVIII ст.
57 – ц. св. Трійці. Короп. 1716 р.
58 – ц. Покрови Пр. Богородиці. Малі Будки. 1791 р.
59 – ц. св. Миколи. Комань. 1781 р.
60 – ц. Покрови Пр. Богородиці. Ромни. 1764 р.
61 – ц. Покрови Пр. Богородиці. Сміле. 1800 р.
62 – ц. Преображення. Межиріч. 1760 р.
63 – ц. Покрови Пр. Богородиці. Зіньків. 1759 р.
64 – Собор Св. Трійці. Новоселиця (Новомосковськ). 1773-1781 рр.
65 – ц. Введення Пр. Богородиці. Артемівка. 1761 р.
66 – ц. Преображення. Олешня. 1780 р.
67 – ц. св. Михайла. Коровинці. 1752 р.
68 – ц. св. Трійці. Черкаський Бишкін. 1751 р.
69 – ц. в Олександрівці (біля Хортиці). XVIII ст.
70 – ц. Успення Пр. Богородиці. Воронівка. 1797 р.
71 – ц. Різдва Пр. Богородиці. Берека. 1787 р.
72 – ц. св. Михайла. Лиман. 1798 р.
73 – ц. св. Миколи. Солоницівка. 1789 р.
74 – ц. св. Михайла. Левківка. 1772, 1778 рр.
75 – ц. св. Миколи. Вільшана. 1753 р.
76 – ц. св. Михайла. Верхній Бишкін. 1772 р.
77 – ц. св. Михайла. Осинове. 1789 р.
78 – ц. Різдва Пр. Богородиці. Смолянинове. 1803 р.
79 – ц. св. Дмитра. Граддя. 1774 р.
80 – Собор св. Юрія. Тараща. 1753 р.
81 – ц. св. Михайла. Вербка. 1761 р.
82 – ц. св. Трійці. Судче. 1663 р.
83 – ц. св. Параскеви. Мисятичі. 1794 р.
84 – ц. св. Дмитра. Тиневичі. 1709 р.
85 – ц. св. Миколи. Новий Ропськ. 1742 р.
86 – ц. Покрови Пр. Богородиці.Покровське. XVIII ст.
87 – Собор Св. Трійці. Краснодар. 1799–1802 рр.

пам'ятки, не мало подальшого успіху. Тибльовані стіни із штукованого поздовж дерева слабо чинили опір атмосферним впливам і навантаженням, що передавались верхом, вони випиралися назовні, призводили до руйнації церкви [63]. Про наявність цієї конструктивної проблеми свідчать найстаріші дерев'яні церкви, які для протидії випиранню стін зрубу назовні укріпляли «лисицями» [67, с. 241—242] — спеціальним вертикальним брусом і грядовими балками. Досвід народного будівництва показав, що повторювати зразки храмів, в основі яких закладені великі за площею сакральні простори, у дереві було неможливо. Ця конструктивна вимога визначила принципи об'ємно-планувальної організації сакрального простору в дереві на основі кліті, продиктувала можливі її розміри.

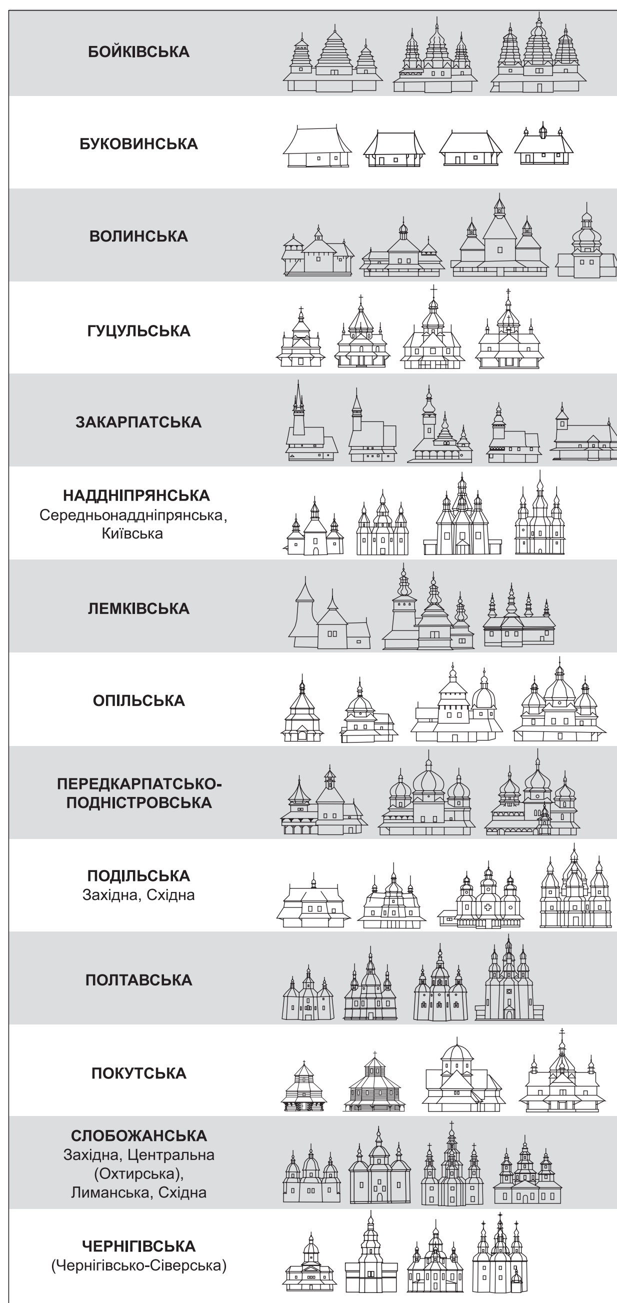
Появу в українському сакральному будівництві триконхових храмів вважають результатом впливу болгарської та молдавської архітектури [78, с. 93]. Незаперечним є факт, що цей тип церкви, як і ротондальний, спробували реалізувати в дереві. Трансформація круглих конх у дереві здійснювалася гранчастим полігоном, організованим продовженням східної стіни нави з півночі й півдня. Подальше зменшення розмірів церков було пов'язане з поступовим економічним занепадом монастирів і втратою функціонального призначення конх й призвело до того, що їх почали зводити прямокутними, а згодом і від них відмовились. Триконховий тип церков відомий нам за взірцями XVII ст. (мурована церква св. П'ятниці у Львові 1644—1645 рр. та дерев'яні церкви XVIII ст. з гранчастими конхами — с. Довге, Львівська обл., 1723 р.; м. Долина, Івано-Франківська обл., 1648 р.; св. Миколая, с. Ревні, Чернівецька обл., 1744 р.) [21, ч. 1, с. 93].

У ще складнішу ситуацію потрапили типи атонських церков, які, окрім округлих конх, мали бічні апсиди. Зменшення розмірів, а звідси — конструктивні труднощі їх реалізації в дереві призвели до того, що лише окремі церкви зберегли уклад вихідної об'ємно-планувальної форми. Збережені зразки таких церков нам відомі з XVII—XVIII ст. (церква в с. Дусівці, Польща, 1641 р.; церква в с. Довге, Львівська обл., 1723 р.) [21, ч. 1, с. 65—66]. Решта відомих нам дерев'яних церков змінюють уклад просторів шляхом зрівняння бічних апсид від півночі й півдня зі стінами крилосів, спорудженням апсид з одного боку (церкви в селах Топільниці Долішній,

кін. XVIII ст. і Горішній, 1730 р.; Тур'є, Львівська обл.) [21, ч. 1, с. 66—67]. Випробувавши у дереві візантійські, західноєвропейські взірці місцеві будівничі на основі кліті створили власні об'ємно-планові вирішення [67, с. 131, 388—394]. Особливо великих клопотів будівничим спочатку завдали муровані склепіння та куполи. У літописах знайдемо багато свідчень про руйнацію церков через масивність зводів, куполів та нестійкість стовпів: «Того же лета… падеся церковь пресвятая Богородица, … велми висока… и от велика тоя высоты и от тяжких сводов… бысть разрушение церкви тоя велие… (1474 р.)» [52, т. 7, с. 152, 170, 179]; «Упаде верх церкви святаа Троица» [52, т. 4, с. 23]; «І впала церкова велика святого Михайла в Переяславі [місяця] травня в десятий [день], що її спорудив був і прикрасив блаженний єпископ Єфрем» (1124 р.) [32, с. 180]; «Також и в Переяславли Руском церква святого Михаила каменая расседеся на двое, и паде перевод с кровлею 3-х комар и потроша икон» (1230 р.) [52, т. 1, с. 454].

Дотримуючись загальних принципів візантійської будівельної школи, у княжі часи були зроблені спроби застосувати конструкцію візантійського мурованого склепіння в дерев'яному сакральному будівництві. Збудована візантійськими архітекторами в Новгороді дубова церква св. Софії 958 р. була відзначена літописцями як «имущая верх 13 и стояла 60 лет» [46, с. 208, 230, 243, 270, 272]. У цій церкві був реалізований в дереві візантійський мурований купол та склепіння. Як це вдалося зробити — невідомо. Із літописних джерел дізнаємося, що вже в княжі часи верхи в дерев'яних і мурованих церквах були зрубними: «Верх бяше нарублен деревом» (1152 р.), «верх же церковный не до конца сведен каменнем но тако сперт досками и древнем тесаным плотнычным образом» [48, с. 20—21]. Відповідник мурованому куполу знайшли на основі кліті, завершеної зрубним накотом, шатром, або на основі сох і трамів, завершених накотом, що давало можливість широко застосовувати просторове перекриття, при завершенні основних об'ємів [32, с. 422].

Конструктивні можливості створювати просторові перекриття на основі зрубної кліті спричинилися до вироблення власного напрямку формотворення архітектури сакральної споруди. В цьому процесі велику роль відіграли теслярські цехи, які шляхом проб



Школи народного храмового будівництва

і помилок шукали архітектурно-конструктивні рішення церкви в дереві.

Необхідно відзначити, що у княжі часи були реалізовані в дереві західноєвропейські та візантійські взірці, наявні археологічні джерела дають підстави стверджувати, що дерев'яні церкви цього періоду переважають варіативністю пізніші аналоги України [65, с. 74].

У другій половині XIII — в першій половині XVI ст. практично припиняється муроване будівництво в Подніпров'ї та Лівобережжі, воно продовжу-

Бойківська школа. Церква св. Миколи. Кривка. XVIII ст. Пренесена в 1930-х рр. до Львова

Бойківська школа. Церква св. Миколи. Тур'є. 1690 р. Світл. В. Щербаківського. 1910 р.

ється на галицько-волинських землях [78, с. 91]. У цей період починають споруджувати тринавні трьохапсидні з чотирма стовпами храми, їх будують рідко (церква Богоявлення в Острозі, XV ст. та церква св. Трійці у с. Межиріччі, XV—XVII ст. обидві у Рівненській обл.) [34, с. 171—176, 395—396].

У другій половині XIII ст. християнізація дійшла до сільської місцевості, наприкінці XIII ст. вона вимагала пошуку типів церков, які можна було реалізувати у великій кількості та швидко. Ці завдання могли здійснити місцеві майстри, які мали великий досвід у будівництві дерев'яних споруд.

Перехід від мурованого сакрального будівництва до дерев'яного відбувався на благодатному грунті в умовах наявності східнослов'янської будівельної школи, яка у V—VIII ст. на основі зрубної кліті освоїла господарські споруди, двокамерне, а в XIII—XIV ст. — трикамерне житло [95]. Існуюча деревообробна технологія дала можливість «перетравити» стильову муровану візантійську романську та готичну архітектуру, одержати в дереві індивідуальні рішення, які не могли забезпечити іноземні майстри.

«Перетравленню» і пошуку святині в дереві сприяло те, що християнство в Україні-Русі існувало у народній та ортодоксальній (для знаті й кліру) формі. Таке існування привело до конфлікту між релігійним та етнічним. У цій ситуації забезпечити успішне і повнокровне функціонування християнства можна було лише за умов включення його в історичний та етнічний контекст. Християнство в Україні-Русі від початку набуває етнічних рис як в обрядово-культовій сфері, так і в храмовій архітектурі.

«Від кінця XIII ст. з припиненням мурованого церковного будівництва під княжим покровительством припадають початки остаточного утвердження дерев'яного церковного будівництво в ролі домінуючого напрямку еволюції відповідного аспекту української будівельної традиції» [2, с. 265]. Воно стає панівним напрямком, який визначив подальший розвиток української сакральної архітектури. Про це свідчать не тільки археологічні об'єкти сакральної архітектури цього періоду, а й термінологія дерев'яного будівництва [67]. Старослов'янський термін храм, первинне значення якого дерев'яна зрубна будівля, хата, хижа [75, с. 265, 273], дерев'яне житло [93] з часом набув нового значення — культова споруда для громадського служіння Богові та здійснення обрядів. Прирубана кліть до основної камери двох-, трьохкамерного житла — притвор, змінює первинне значення означає вхідне приміщення із західної частини церкви у вигляді закритої галереї або відкритого портика [65, с. 321—322]. Підтвердженням того, що дерев'яне будівництво стає домінуючим і знаходить завершену конструктивну оди-

ницю для будівництва різних споруд, є етимологія терміну «кліть»[1].

Фатально могло вплинули на релігійну ситуацію та сакральну архітектуру України-Русі монгольське нашестя, розорення центральних земель, втеча у 1299 році митрополита Максима Грека з Києва до Володимира-над-Клязмою. Якби не зростаюча роль Церкви, яка залишилася останньою єднальною силою серед політичних уламків Київської держави, не була заснована нова митрополича кафедра в Галичі, «що мало величезне значення і перш за все, в тяглості духовних традицій православної церкви на українських землях» [74, с. 408], не були би збережені та продовжені основи сакральної архітектури, закладені у Київській Русі. Ця ситуація на довгі століття визначила роль Церкви на слов'янських землях і позначились насамперед у тому, що у XIV ст. все виразніше проглядаються відмінності у церковних інтересах України і Московщини. «Політична консолідація галицько-волинських земель — з одного боку, і централізація володимиро-суздальських земель — з іншого, зумовили появу двох окремих культур та світоглядних орієнтирів» [43, с. 20].

З цього часу дедалі міцніло ототожнення особи «руської» віри та руського походження і навпаки. Йде переплетіння релігійної й територіальної ідентичностей, використання зрубної будівельної системи у формотворенні християнського храму, що заклало початок виробленню національного архітектурного образу святині, який з часом буде характеризуватися спільними об'ємно-планувальними, конструктивними рішеннями побудови церков, стане одним із маркерів означення української ідентичності.

У Подніпров'ї та Лівобережжі, які найбільше постраждали від монголів, майже не ведеться муроване будівництво. Це було пов'язане з тим, що не було потреби в будівництві сакральних мурованих церков, бо зменшилась кількість населення, існувала ще велика кількість споруд домонгольського періоду.

Впродовж XIV—XVI ст. в Галичині, Волині, де густота населення була більш високою, ведеться активне сакральне будівництво, архітектура отримує риси репрезентативності. Цей період представляє ар-

Буковинська школа. Церква в Нових Мамаєвцях. 1773 р. (За Д. Щербаківським)

хеологічно виявлена єдина дерев'яна церква св. Івана Хрестителя в Луческу, XIV ст. [69, с. 112—114] та муровані взірці: у Львові — церкви св. Онуфрія, XIII — поч. XIV ст.; св. Параскеви, XIII — поч. XIV ст.; св. Миколая, XIII—XIV ст.; в Рогатині — ц. Різдва Пр. Богородиці, XIV—XVI ст.; ц. св. Миколи в с. Чесники, XIV—XV ст.; ц. св. Миколи в с. Збручани, XIV ст.; церква-фортеця в с. Сутківці, XIV—XV ст. [26, с. 137].

Втрата державності та перехід з середини — другої половини XIV ст. більшої частини руської етнічної території на правах федерації до складу Великого князівства Литовського (більша частина Волині, Берестейська земля), меншої — до Польщі (Галичина, Західне Поділля), Угорщини (Закарпатська Русь), Молдови, (Буковина) також вплинули на подальший розвиток архітектури на руських етнічних територіях. Сила цього впливу визначалася ставленням влади до руської церкви та її станом.

Загальна ситуація в литовський період характеризується моральним занепадом української Церкви та посиленням реформаторських течій. Гуситський рух, пізніше вплив німецької реформації поширився у середовищі української шляхти, їх радикалізм, критика церковних догматів відштовхнули від них «консервативно настроєні широкі кола українського суспільства», повернувши їх у бік православ'я [74, с. 403]. В цій ситуації українське суспільство зайняло консервативну, захисну позицію. Єдиним виходом із цієї ситуації стало «мобілізація внутрішніх сил народу і церкви через глибоке культурне і релігійне відродження...» [74, с. 409].

[1] Замкнута просторова одиниця зі зрубними стінами та зрубним наметовим верхом (дахом).

Волинська школа. Церква Різдва Пр. Богородиці. Михлин. 1755 р.

Гуцульська школа. Церква Вознесіння Господнього. Ясіня. 1824 р. Світл. Ф. Заплетала

Важливим чинником, який позначився на архітектурі церков в Україні в XIV — І пол. XV ст., була міжцерковна боротьба, суперечності, які існували між Литвою і Москвою, Римом і Константинополем, які призвели до розчленування Руської церкви в складі різних держав, що ще більше надало руському православ'ю етнічного забарвлення і статусу. За відсутності української державності посилюється процес трансформації православ'я із вселенського в національне.

Грецька віра протиставляється латинській. Поняття «еленізм», що за доби раннього християнства означало язичництво, тепер набирає значення національної традиції. Церква поступово стає в Україні символом боротьби за національне самозбереження, вона користується повагою не тільки «в масах простого народу, но і знатних родів. Дана ситуація незважаючи на скруту, сприяла будівництву церков» [27, с. 152], зокрема дерев'яних.

Перехід Галичини та західного Поділля до Польщі вплинув на те, що галицька церковна традиція зберігає свій виразний партикуляризм [57, с. 28]. Він насамперед проявився у проникненні на західноукраїнські землі готичного сакрального будівництва, яке одержало свої прояви в дерев'яних церквах. Це було пов'язано з діяльністю в регіоні будівничих європейського походження [92].

Ця ситуація поклала початок співіснування в Галичині, Волині двох напрямків в розвитку сакральної архітектури: опанування західними майстрами мурованого церковного будівництва попередньої доби, а місцевими — продовження пошуку церковної споруди в дереві, яка грунтувалася на місцевій будівельній школі.

Починаючи з середини XV ст., відбувається синтез двох напрямків розвитку сакральної архітектури. Сприяло цьому консолідація української народності, яка виступає як окрема етнічна спільнота, вимагає створення святині, яка би мала власні маркери ідентичності. Цього вимагає середньовічна архітектура, яка в цей період знаходиться у тісному зв'язку зі всією системою релігійного світогляду. «Кожний середньовічний нарід бачив у цім періоді архітектури якусь самобутню національну перебірку, або національний розвиток старинного християнського заповіту...» [85, с. 136].

Сакральне дерев'яне будівництво в XV ст., залишаючись вірним традиціям дохристиянського та ранньохристиянського періодів, остаточно утверджується, стає панівним як у містах і містечках, так і в сільській місцевості.

Цей період необхідно розглядати як важливий етап еволюції української сакральної архітектури, в якому домінуючою є місцева будівельна школа, а європейська будівельна система репрезентується «провінційною школою німецького кола» на західноукраїнському грунті [2, с. 275]. Відсутність ресурсів для будівництва мурованих церков, нестабільність ситуації сприяли масовому спорудженню дерев'яних церков, під час якого відпрацьовуються об'ємно-планові вирішення, що відповідали функціональним та архітектурно-мистецьким вимогам часу та потребам парафіян. Сакральна дерев'яна архітектура стає па-

нівною, мурована представлена одинокими спорудами з другої половини XV — у першій половині XVI століття.

Важливе значення у розвитку сакральної архітектури відіграло заснування 1458 р. Київської метрополії, яка сформувала нову культурну модель «Slavia Orhodoxa» в руських землях Польсько-Литовської держави [57, с. 28]. Протягом двох з половиною століть вона зуміла зберегти руську старовину, церковно-слов'янську літургію, просвітництво, мову, знайти рівновагу між слов'янсько-візантійською архітектурною спадщиною і західно-європейськими стильовими впливами. Їй вдалося інтегрувати до цієї моделі галицьку церковну традицію, виробити власний образ дерев'яної святині, розповсюдити його на українській етнічній території та сформувати історичну пам'ять про нього в архітектурі й фольклорі. Західні впливи, які насамперед мали місце в Галичині, проявилися не тільки в появі готичної костельної архітектури, а й позначилися на будівництво дерев'яних церков. За дослідженнями Д. Антоновича, «готика на Україні розповсюдилася не тільки в Західних землях, де тоді був центр українського життя, але і над Дніпром і навіть на лівому березі Дніпра, бо наприклад в Лубнах осталися зовсім виразні сліди колись досить величавих готицьких будівель» [3, с. 51—52]. «Час готики на Україні це більш або менше протягом двох століть від половини або кінця XIV віку починаючи» [3, с. 52].

В часи готики монастирями закладалися основи невеликої тридільної церкви, про це свідчать муровані церкви з XIV—XV ст. в Рогатині, Белзі, Фельштині (Скелівка), Дрогобичі, Сяноку, Нижанковичах, Калуші, Чесниках, Росохах [26, с. 137—147; 78, с. 86—96]. Тип малої святині, складеної з трьох частин (першу частину творить дзвіниця, до неї приставлена в плані квадратна або прямокутна, середня частина церкви, до якої додають вівтарну апсиду), було перейнято від німецької готики. Середня частина будівлі є найбільшою, нижча ніж дзвіниця, вівтарна частина значно нижча і набагато менша в плані, ніж середня. Від них дерев'яні церкви одержують план, який складається з трьох квадратних (прямокутних) зрубів, витягнутих на одній лінії; західний служить бабинцем, над ним споруджується дзвіниця, середній, більший — навою, східний — вівтарем. Всі три об'єми є самостійними і завершуються дахами та верхами. Витворене на основі готики об'ємно-планувальне рішення, яке ще вимагало удосконалення в архітектурній цілості, стає найбільш улюбленим в Україні. Цьому сприяли існуюча місцева будівельна школа, що ґрунтувалася на організації споруд на основі кліті, політичні та економічні умови, які не підтримували будівництво мурованих церков та потреба великої кількості церков, їх зведення в короткі терміни.

Закарпатська школа. Церква св. Миколи Чудотворця. Свалява-Бистрий. 1588 р., 1759 р. Світл. М. Сирохмана

За дослідженнями Д. Антоновича, формування християнської святині на основі трьох зрубів «не тільки радо перейняли, але й став він у своєму пізнішому розвитку прямо-таки всенародним надбанням» [92, s. 72]. Це сталося тому, що він дав блискучі результати на основі зрубної кліті. Місцева будівельна школа була тією внутрішньою силою, яка зуміла протягом XII—XVI ст. «перетравити» візантійську та готичну архітектуру і на основі кліті створити власні типи сакральних споруд, які розповсюдилися по території України-Русі, стали домінуючими на всій етнічній території незалежно від державного підпорядкування.

Час появи тридільних церков підтверджує, що процес їхнього становлення був тривалим, його початки фіксуються мурованою одноверхою тридільною церквою в Переяславі (кінець XI ст.), дерев'яною церквою Івана Хрестителя в Луцьку (XIII ст.),

Наддніпрянська школа. Собор св. Миколи Медведівського монастиря. 1785–1795 рр.

ц. св. Онуфрія в Теребовля (XIII ст.), і закріплюється в кінці XV — на початку XVI ст., коли вони будуються на всій території України.

Синтез візантійських та готичних планових рішень до вимого дерева дав 42 варіанти планових рішень, сьогодні нам відомо 27 варіантів реалізованих тризрубних церков [65, с. 283—314]. Тридільність стає найхарактернішою ознакою української церкви. Необхідно відзначити, що спочатку три об'єми не були архітектонічно пов'язані (кожен зруб був окремим) і не складали єдину об'ємну композицію.

До сьогодні не збереглося дерев'яних взірців з цього часу, про їх існування ми можемо судити по мурованих церквах. Взірцем цієї архітектури є церква Різдва Пр. Богородиці в Рогатині (XIV ст.), що складається з трьох частин, кожна з яких має своє завершення [26, с. 139—140]. Уяву про об'ємне вирішення дерев'яних церков цього періоду ми можемо почерпнути на Лемківщині, де храми зберегли готичне об'ємно-планувальне вирішення та пропорції, на які пізніше наклалися барочні форми у вирішенні верхів [65, с. 451—472; 64, с. 297—323].

Сакральне будівництво на українській етнічній території відбувалося нерівномірно, що було пов'язано з політичними обставинами. На початку XVI ст. Буковина та Молдова, підкорені турками і відірвані від ходу розвитку європейського та українського мистецтва, консервують архітектурні рішення, які сформувалися у середньовіччі (ц. св. Миколи Чернівці, 1607 р.; ц. Воздвиження Пр. Богородиці Підвальне, 1561 р.; ц. св. Миколи Поляна, 1618 р.; ц. Вознесіння Господнього Чернівці, XVI ст.) [33, с. 449—450; 84, с. 92—105].

Від цього періоду до нас дійшли також дерев'яні церкви в Галичині (ц. св. Михайла, с. Воля Висоцька, 1598 р.; Різдва Пр. Богородиці, с. Горайці, 1586 р.; ц. Святого Духа, І пол. XVI ст. та Трійці, 1593 р., с. Потелич; ц. Святого Духа, м. Рогатин, 1598 р.; ц. на Знесінні, Львів, 1602 р.), на Волині (ц. св. Дмитра, с. Гішин, 1567 р.; ц. Успіння Пр. Богородиці, с. Качин, 1589 р.) [21, ч. 2, с. 48, 52, 92, 94, 143—144], з Наддніпрянщини нам відомі одноверхі церкви з малюнків і гравюр Києво-Печерської Лаври (ц. на Дальних Печерах), триверха (ц. Микільського Пустинного монастиря).

Відпрацювання власного об'ємно-планувального вирішення церкви у другій половині XVI ст. відбувалося під впливом ренесансу, який не зумів ще витіснити повністю готику. Час витіснення ренесансом готики тривав в Україні майже століття.

За дослідженням Д. Антоновича, «готика залишалася в Україні стилем скромним..., вона одночасно була праджерелом пишних творів пори козацького бароко. ...готичні основи дали своє цвітіння аж у бароковий час» [92, s. 111]. В цей період готичні плани одержують просторові рішення в ренесансному стилі, який визначив необхідність мати святині з симетричною композицією з вираженим центром, окрему дзвіницю, та об'єднані в одне ціле об'єми.

За С. Таранушенком сакральна архітектура з другої половини XVI—XVII ст. наповнювалася новим змістом. «Принципи побудови архітектурно-художнього образу монументальних пам'яток цієї доби наближається до принципів побудови художнього образу в італійському мистецтві доби Ренесансу з його культом симетрії і гармонії» [60, с. 9]. Яскравою пам'яткою доби ренесансу є ц. св. Юрія в Старих Хуторах [60, с. 9].

Не дивлячись на те, що доба ренесансу в Україні співпала з відродженням козацтва та поверненням до Подніпров'я та Лівобережжя національного центру, цей стиль охопив лише міста Західної України (Львів, Луцьк, Замостя та ін.), тоді як вся Україна жила далі в готиці, яка акліматизувалася з місцевою будівельною традицією.

Це свідчить про те, що «величезний доробок форм триверхої церкви мусів позначитися ще перед рене-

сансом і бароком, бо за короткий час двох віків годі було б дійти до такого висліду. Скупі пам'ятки ренесансу на українській території принесли дерев'яній церкві мало нового (форми бань, маківки, ґзимси і т. п.)» [21, ч. 1, с. 94]. Це також підтверджує, що підвалини української сакральної архітектури закладалися до XVI ст., коли християнство в Україні існувало в східній ортодоксальній формі.

За дослідженням М. Драгана, «сполука тридільної церкви з дзвіницею відбулась правдоподібно ще в часи готики, бо деякі з цих церков задержали традиції з верхами готицьких форм» [21, ч. 1, с. 95]. Дзвіниці над бабинцем виконують оборонні функції, в їх архітектурі ми можемо побачити підсябиття [62, с. 306—330].

Готичні об'ємно-планувальні вирішення в сакральному будівництві ще надовго зберігаються на Заході України в дерев'яних церквах Лемківщини, Закарпаття [65, с. 429—472]. Їх впливи можна також прослідковувати на південному заході Бойківщини та в Наддніпрянщині.

Збережені на південному заході Бойківщини дерев'яні церкви з вежею-дзвіницею над бабинцем (верх вежі-дзвіниці не перевищує верха нави: Ужок, 1745; Перехресний, 1641; верх вежі домінує над верхом нави і вівтаря: Вишка, 1700; Сухий, 1769; Кострина, 1645, 1761 р.) дають можливість відслідкувати, як відбувався процес переходу від готики до ренесансу, як була одержана тридільна одно-, триверха церква.

Національний рух XVI—XVII ст. відіграв важливу роль під час боротьби за національну церкву. Соціальні й релігійні конфлікти, які спалахнули 1640 рр. від Холмщини аж до Задніпров'я, відвоювання Чернігівщини і Сіверщини повернули ідейну гідність українського етнографічного простору, значною мірою розірваного в другій половині XIV століття. Рух національно-віросповідної боротьби ще міцніше запліднили образ руської святині, яка стає одним із маркерів означення і об'єднання української етнічної території. «Люблінська унія — попри всі її негативні наслідки — дала принаймні одну користь, що всі українські землі були об'єднані в одну цілість, скасовані були кордони, які відокремлювали Західну Україну від Східної» [30, с. 94]. Ця ситуація не тільки вирівнювала провінціальні різниці, виробила спільну національну політику, утвердила спільні акції щодо збереження державного життя з литовських часів [30, с. 101], а й спричинилася до остаточного утвердження образу української національної святині як одного із символів української державності. Козацькі війни «дужче активізували понадконфесійну солідарність» [91, с. 375], що сприяло розповсюдженню і «переплетенню між собою регіонального («руського») патріотизму й усвідомлення культурної окремішності» [91, с. 376], причетності до спадку «старожитного руського народу» [97, р. 173].

Лемківська школа. Церква св. Параскеви. Квятонь (Польща). 1815 р.

Сформована XVII ст. «історична пам'ять, в якій руське минуле посідало місце власної спадщини, утвердження «руськості» в тутешній історичній свідомості, яка пов'язується виключно з обороною православ'я» [91, с. 377], утримували і утверджували на українській етнічній території образ руської церкви, боронили його від зовнішніх впливів.

«Оборона православ'я від унії в тім часі взагалі вважалася, так сказати, питанням честі — не тільки релігійної, але національної» [18, с. 77]. Усвідомивши це на всіх ділянках життя, українці включилися в боротьбу проти польсько-католицької реакції, здійснювали контроль за суспільно-культурним і духовним життям. Братства (Луцьке, Київське, Львівське та ін.), речники національного консервативного руху Іван Вишенський, Юрій Слуцький, Григорій Ходкевич, Михайло Вишневецький, Кон-

Подільська школа. Церква св. Миколи. Паланка. 1675 р.

стантин Острозький очолили національний рух XVI—XVII ст., що проходив під релігійним гаслом відродження українсько-білоруської православної церкви [74, с. 410—411]. Цей рух сприяв не тільки духовній єдності у вірі, спротиву католицьким взірцям, а й вплинув на збереження національного образу української святині.

Незважаючи на те, що в Україні конфесійна єдність була втрачена, на існуючі протиріччя між греко-католицькою та православною церквою, обидві церкви наприкінці XVI — на поч. XVII ст. в архітектурі храму бачили символ, який об'єднував український народ в єдине ціле, обидві мали мету об'єднати Русь із Руссю. Така позиція ґрунтувалася ще й на тому, що «обидві церкви: уніатська і православна, перебували в досить складному становищі — боротьби між собою, тиск римо-католиків Польщі на уніатів, тиск Москви на Українську Православну Церкву. І якщо перша, незважаючи на відносно недовгий період свого існування, змогла встояти протягом наступних століть, то для Української Православної Церкви почався перехід під московський протекторат» [74, с. 411], який позначився негативно на архітектурі. Відпрацьовані за століття об'ємно-планувальні архітектурно-конструктивні вирішення дерев'яної церкви канонізуються, образ української святині карбується в пам'яті, прописується в тогочасній церковній літературі. У Київському Євхологіоні уже початку XVI ст. зазначено, що при закладенні церкви необхідно звертатися до практики спорудження саме дерев'яного храму [37, с. 59]. Це свідчить про те, що муроване сакральне будівництво у XV—XVI ст. відходить на дальший план, дерев'яне стає панівним, архітектурний образ української святині як духовної матері всіх українців остаточно утверджується, стає одним із маркерів ідентифікації етнічної території.

Доба XVI — середини XVII — це доба українського відродження, архітектури і містобудівництва Гетьманщини. «З другої половини XVI ст. на Україні в дерев'яному будівництві поступово застосовують шести- і восьмикутні зруби»... які посилюють «пластичну виразність будови»... дають «можливість одержати значну більшу площу приміщення» [89, с. 12]. Поява восьмикутних зрубів у центральній Україні на Слобожанщині посилила пластичність, виразність сакральної споруди.

У XVII ст. ренесанс та рештки готики поступаються бароко. За дослідженнями Д. Антоновича «в надніпрянській Україні бароко примкнуло безпосередньо до готики» [92, s. 1], за М. Драганом «барок мав більший вплив на розвій дерев'яної церкви... був... примінений до традиційних форм дерев'яного будівництва» [21, ч. 1, с. 94]. Цей стиль розпочався у вигляді єзуїтського бароко ще в цьому столітті, розвинувся у центральній та східній Україні, одержав свої рідні та самобутні форми козацького бароко. Наслідки бароко в Україні різні: «на Наддніпрянщині він перестилізував чотирибічні простори на восьмибічні», одержує своєрідні та самобутні форми козацького бароко, в Галичині «підсилив нахил до заломлювання верхів». По-різному він також проявився в інших історико-етнографічних районах, «легко і природно вплівся він у формах деревляної церкви» [21, ч. 1, с. 94].

Він вплинув на зовнішні форми дерев'яних церков: на бані, які одержують перехвати у нижній частині, на витонченість маківок, піддахових карнізів, посадження барокових бань на наметові зруби покрівлі.

Необхідно відзначити, що час всіх трьох (готики, бароко і рококо) співпадає з періодом розвитку, панування і занепаду козацької держави. є стилями, що творять певну єдність між собою. В процесі перетоплення візантійської, романської та ренесансової архітектури, в поєднанні із здобутками місцевої будівельної традиції було одержано власний архітектурний стиль — козацьке бароко, Мазепинський стиль [36].

Період XV — першої половини XVII ст. у дерев'яному будівництві характеризується тим, що

церкви досягли значної висоти, перекривалися зрубними простими та комбінованими верхами, які формувалися на основі ярусних композицій, відбувається збільшення висоти бані, стають вишуканішими пропорції і архітектурних форм будівлі.

Сакральна барокова архітектура України XVII ст. стояла біля витоків «багатоярусних храмів типу «восьмерик на четверику», вплинули на церковну архітектуру Росії» [11, с. 238].

У XVII ст. помітно виділилися різні напрямки розвитку дерев'яної сакральної архітектури Галичини, Волині, Поділлі, Подніпров'я, що було пов'язано низкою чинників [65, с. 91—160]. В Галичині набуває закінченого архітектурного виразу тризрубна церква з одним або трьома верхами, які формуються шляхом встановлення над квадратними зрубами восьмериків, завершених восьмикутними наметами або розвиненими цибулястими банями. Перестають будувати двоверхі церкви. Нове трактування триверхих церков характеризується більшою пластичністю, що досягається: шляхом встановлення розвинутих опасань на арках; декоративним вирішенням кронштейнів; багатозаломними верхами; галереями на другому ярусі на рівні хорів бічних крилосів. Збереглося церков з цього часу небагато (сс. Дусівці 1641 р., Ісаї 1663 р., Торки XVII ст., Довге XVII ст.). Ці церкви також мали місце на Поділлі (сс. Княжиполь 1747 р. [21, ч. 1, с. 22, 46, 124], Балган, Должок 1769 р., Корвасари, Вербка [54]) і на Волині (сс. Гриценки, Волиця 1731 р.).

Особливу монументальність одержують дерев'яні церкви у містах і містечках Галичини (Роздол, 1718 р., Жовква, 1720 р., Сасів, 1731 р., Утішків, 1687 р., Комарне, 1754 р., Рогатин, 1729 р.) [88, с. 47] на Волині (сс. Яворівці, Радошів, Вильбів) та на Поділлі (с. Іванківці) [21, ч. 1, с. 37, 53, 54, 90, 98].

Типовими у XVII—XVIII ст., у період активної діяльності Запорізької Січі, були також тризрубні трибанні храми [49; 86; 87; 90].

За дослідженнями П. Юрченка, ці типи церков «були відомі на Волині і Подніпров'ї, бо характерні форми їх восьмериків і бань мали вплив на формування тут архітектури кам'яних церков кінця XVII століття». В цей період на Подніпров'ї ще було в зародку будівництво п'ятизрубних церков, які «у XVIII ст. набудуть високого розвитку і стануть новим напрямом українського дерев'яного будівництва» [88, с. 39]. Вони несли нові архітектурні ідеї і нове розуміння об'ємно-просторових композицій.

Слобожанська школа. Церква Покрови Пр. Богородиці. Ромни. 1764 р. За Г. Логвином та С. Таранушенком

На Придніпров'ї не збереглося жодної дерев'яної церкви XVII століття. Про них інформацію черпаємо з тогочасних хронік, гравюр, давніх актів, малюнків А. Вестерфельда, П. Алеппського. Відомо, що «Златоустівська церква в старому Києві (перевезена з Подолу) мала три квадратні намети; такий самий характер намету, ймовірно, був і в дерев'яній церкві в Полонному та в Пищиках на Київщині» [22; 88, с. 37]. На Закарпатті сакральна дерев'яна архітектура освоює класичні форми базиліки (Середнє Водяне 1428 р., XVIII ст., Колодне 1470, XVIII ст., Крайникове 1668 р., Олександрівка XV ст., 1753) [88, с. 36].

У XVII ст. сакральна дерев'яна архітектура України «досягла таких висот, яких вона вже не досягала в наступні часи, за винятком може Бойківщини та Слобожанщини. Можна сказати, що XVII ст. — це золотий вік дерев'яної архітектури, коли були створені величні дзвіниці типу Києво-Печерської лаври, оригінальні п'ятикупольні храми типу Переяславського, Успенської церкви, церкви св. Юра в Дрогобичі» [88, с. 41] з високохудожніми монументальними розписами». В цей період сплавляються, виплавляються нові рішення та форми, що одержу-

Чернігівська школа. Церква Св. Трійці. Пакуль. 1710 р. (За С. Таранушенком)

ють знаковий національно-стильовий характер і «майбутніми поколіннями будуть сприйматися вже як своє рідне..., а здобувши визнання свого народу і досягнувши вищої довершеності, набуває визнання інших народів» [88, с. 41]. Наприкінці XVII ст. з'являються в Надпоріжжі ротондальні та полігональні типи церков, які поширилися до кінця XVIII ст. на землях донських козаків та Кубані.

Первинні міграції з Поділля та Середнього Подніпров'я принесли на Запорожжя тризрубні триверхі церкви (аналоги східноподільські), які одержали розвиток у висоту і завершення у вигляді одно-, трьох верхів. Створені храми стали важливими містобудівельними акцентами міст і містечок, навколишнього ландшафту.

Досягнувши певних висот українське дерев'яне сакральне будівництво стає взірцем для мурованого. Перші спроби відродження мурованого сакрального будівництва відносяться до кінця XVI ст. [45, с. 97] В кінці XVII ст. відбувається розквіт мурованої архітектури, що було пов'язано збагатілою козацькою старшиною на чолі з відомим жертводавцем, гетьманом Іваном Мазепою [19, с. 39]. Такий розквіт також пов'язаний з тим, що у XVII ст. осередок східної теології змістився у Київ, «українське церковне богословське життя — школи, біблійські та літургійні видання, богословські підручники і полемічна література — йшло в авангарді християнського Сходу» [51, с. 14]. Будівництво це відбувалося шляхом втілення в камені форм дерев'яного українського будівництва трьохбанних і п'ятибанних церков, ц. св. Миколая, Охлопів, 1638 р.; Георгіївський собор, Видубицький монастир, 1696—1697 рр.; Преображенський собор, Ізюм, 1684 р.; ц. Всіх святих Святоуспенської Печерської лаври в Києві, 1696—1698 рр.; ц. Воскресіння, Суми, 1702 р.; ц. Преображення Господнього, Стародуб, 1698 р.). «Численна група пам'яток монументальної мурованої архітектури Слобожанщини XVII—XVIII ст. свідчить про значну залежність їх від народної дерев'яної архітектури. Більшість їх в своїх формах в тій чи іншій мірі відбивають форми дерев'яних будов і тим дають деяку змогу ознайомитися з дерев'яними пам'ятниками XVII і першої половини XVIII ст. себто того часу від якого самих дерев'яних споруджень не збереглося» [61, с. 98].

Необхідно наголосити, що «найкращі твори української архітектури не могли б бути створені, якби колись не народились в дереві» [17, с. 85]. Це об'єктивний зворотній процес переростання форм створених в дереві в мур, який ми побачимо в усій історії античної архітектури [10, т. 2, с. 42—52].

Підсумком розвитку сакральної дерев'яної архітектури України у XVIII ст. став Троїцький собор у Новоселиці (нині м. Новомосковськ Дніпропетровської обл.). На замовлення старшин і всього козацького товариства Запорізької Січі його збудував майстер зі Слобожанщини Яким Погребняк у 1773—1781 роках.

Для дерев'яних церков Подніпров'я та Лівобережжя у XVIII ст. характерна урочиста вертикально-центрична пірамідальна композиція з високими центральними банями, бічні зруби виконували роль контрфорсів, що дало змогу будувати дерев'яні храми висотою до 40 м та використати ці композиційні рішення у майбутньому.

Необхідно відзначити, що накопичений величезний архітектурний досвід у сакральному дерев'яному будівництві особливо себе проявив у добу Гетьманщини (1648—1781 рр.) [7]. Спадщина цього періоду є найсвоєріднішим українським внеском до скарбниці світової архітектури. Період козацького-гетьманської доби бароко XVII—XVIII ст. вважа-

ється другою сходинкою в історичній шкалі розвитку української архітектури.

В цей період збагачується об'ємно-просторова композиція сільських дерев'яних церков, викристалізовуються риси регіональних шкіл. Витворені в цю добу храми поставлені у найважливіших містах, селах України мовою архітектурних форм, створених в наочних образах засвідчили, що є українська держава, українська нація. Символічне втілення патріотичних почуттів було здійснене шляхом формування архітектурного образу православної церкви, як духовної матері всіх українців. Троїцький собор у Чернігові (1679—1695 рр.) — перша споруда, у якій відтворено ідею величі гетьманської влади [36, с. 279]. У будівництві Микільського собору в Києві архітектурними засобами відтворена ідея могутності козацької держави. Архітектурними засобами також була втілена ідея української державності у дерев'яних три-, п'яти-, дев'ятиверхих церквах [36, с. 279]. Наступні бароко в стилі принесли сакральному дерев'яному будівництву незначні зміни. Рококо позначилось на підвищенні загальної висоти церкви та заломів. Завдяки його впливу церкви «набрали грації, легкости і стилістичної шляхотної стрункости» [21, ч. 1, с. 94]. Рококова легкість в пропорціях і невдержиме бажання піднести будівлю вгору проявилась у дерев'яних церквах Лівобережної України та Придніпрянщини (Черкаський Бишкин, 1751 р.; Лиман 1798 р.; Берека 1787 р.; Зіньків 1759 р.; Новгород Сіверський 1767 р.; Хмелів 1772 р.; Верхній Бишкин 1772 р.) [60, с. 77—85; 98—104; 104—109; 119—126; 147—154; 211—216]. Інші декоративні елементи рококового стилю не знайшли застосування у дерев'яній церкві.

Ампір позначився лише на будівництво дерев'яних церков у Наддніпрянщині. Він пов'язаний з мурованою архітектурою та силовими впливами російської сакральної архітектури, проявився шляхом прибудови до існуючих дерев'яних церков, ганків з високими тонкими стовпами, які підтримували скромні причілки дахів (Лебедин, 1785—1795 рр.; Медведівка, 1785 р.; Тараща, 1753 р.; Мошурів, 1768 р.; Свердликів, XVIII ст.; Іваниці, 1654 р.; Бездик, XVIII ст.) та збільшив площу вікон, почленив їх на дрібні шибки (Мошурів, 1768 р.; Черкаський Бишкин, 1751 р.; Лиман, 1805 р.; Рубцова, XVIII ст.; Чернещина 1799 р.) [21, ч. 1, с. 58, 90, 94, 107—108; ч. 2, с. 113]. Згідно з дослідженнями М. Драгана «ці скромні додаткові ґанки-притвори не мають ніякого значення й лише опоганяють завершені й замкнені в собі форми деревляної церкви» [21, ч. 1, с. 94].

До кінця XVIII ст. поширилася на Кубані, на землях донських козаків, п'ятизрубна церква на основі полігональних зрубів. Об'ємно-планувальна композиція формується на основі рівновеликих чи різновеликих об'ємів, які нпмгаються з'єднати в один об'єм.

Українській сакральній архітектурі впродовж багатьох віків вдалося архітектурно-мистецькими засобами матеріалізувати різні ідеологічні прояви національної ідентичності — створити державницький образ церковної споруди, який викликає в свідомості українця патріотичні почуття. Візуальна архітектурна модель церкви кодується генетично, стає важливим засобом утвердження української ідентичності, основним маркером української етнічної території, та засвідчує, що існує українська нація.

Особливістю цієї моделі було те, що на основі тризрубних хрещатих церков шляхом комбінації дахів, верхів, їхнього вертикального членування, додаванням піддашшя, опасання, гзимсів, можна було збудувати велику кількість церков. В своїй основі українське сакральне будівництво мало потужний потенціал щодо творення нових об'ємно-планувальних вирішень церков [65, с. 163—210]. Він був реалізований лише частково.

Сакральна дерев'яна архітектура другої половини XVIII ст. — початку XIX ст. характеризується різноманітністю об'ємно-планувальних вирішень і високої теслярської техніки. У кінці XVIII ст. на сході України традиційне архітектурне рішення церкви під впливом класичного стилю доповнюється портиком з фронтонами. На початку XIX ст. вплив класицизму на дерев'яні церкви збільшується. Зводяться храми, вписані в квадрат, залому надається сферична форма замість традиційної рівної або увігнутої. У межах історико-етнографічних районів сформувалися архітектурні рішення, які стають улюбленими і дають можливість говорити багатьом вченим про існування в Україні шкіл народного храмового будівництва [56, с. 101—109; 33; 89, с. 81—156; 42; 60; 65, с. 361—488; 53, с. 22—25].

Впродовж багатьох століть мистецьке, а, вірніше, скульптурне використання зрубу шляхом його мно-

Церква Різдва Пречистої Богородиці. 1988 р. Ніаґара Фалс, Канада

ження по горизонталі і по вертикалі з коефіцієнтом зменшення відносно центра дало можливість створити прецедент до формування великої кількості різних за об'ємно-планувальним вирішенням церков та досягти того, що «зовнішній вигляд завжди підпорядкований внутрішнім формам будови... навіть форма накриття даху і бань на зовні точно відповідають внутрішнім формам» [56, т. 1, с. 43].

Значну роль у розвитку українського сакрального будівництва відіграв верх. По-перше, не дав можливість змінити прямокутну, восьмигранну структуру на іншу; по-друге, став основою для розвитку мистецько-технічної новації — залому, що дало можливість одержати український стиль церкви, що не має аналогів у світовій сакральній архітектурі.

Після бароко і рококо українська сакральна дерев'яна архітектура на східній Україні припинила свій подальший розвиток. Це було пов'язано зі зникненням Польщі з політичної мапи Європи після її третього поділу 1795 р. та поділом української етнічної території між Російською і Австрійською (а згодом Австро-Угорською) імперіями.

Держави, які колонізували українську етнічну територію, прикладають усі зусилля, щоб призупинити подальший її розвиток та змінити її архітектурний образ. Це було пов'язано з тим, що архітектура церков попередніх століть, незважаючи на окупацію української етнічної території Росією, Австрією, Польщею, Угорщиною, архітектурно-художніми засобами свідчила про існування українського народу, який має свою мову, культуру та архітектуру.

Початок XIX ст. відзначився наступом на українську сакральну архітектуру з боку держав, які окупували українську етнічну територію. Розуміючи, що національна ідентичність, сильно виражена в архітектурі української церкви, є важливим елементом відмінності української етнічної спільноти від іншої і є маркером візуального закріплення цих кордонів, царська Росія після колонізації України, знищення останніх решток автономії Гетьманщини взялася за зміну архітектурного образу церкви. Ґрунтувалася така політика на тому, що «тільки релігія спроможна насаджувати громадянство духом самопосвяти та ідеалістичного пориву, що творить духовний клімат, необхідний для державного будівництва» [31].

Ця політика почалася після указу 1801 р. про заборону будівництва церков в українському стилі, необхідність зміни їх об'ємного рішення, згідно з єпархіальними взірцями, розробленими Російським синодом, про збільшення мурованих храмів. Після цього та пізніших постанов українські дерев'яні церкви з початку XIX ст. «сильно бентежили любителів церковного «благолепія»» [22, с. 78], починаються перебудови існуючих дерев'яних церков та будівництво нових в «єпархіальному стилі». На початках, незважаючи на царські розпорядження, народні майстри додають до типових проектів елементи традиційної української сакральної архітектури.

Така ситуація змусила видати нові царські укази, скеровані на дотримання «благолепності», що «позначалося на темпах розбудови церков, зменшувало ентузіазм мирян у питанні церковного будівництва й остаточно викорінювало традиційні прийоми спорудження храмів Півдня України, спотворюючи наявні старовинні святині» [80]. Для виконання цих указів призначили єпархіальних російських архітекторів. Поступово церкви російського типу витісняли сакральний простір півдня України.

Почалася масова перебудова існуючих храмів, зокрема добудови з заходу високих ампірних псевдокласичних три-, чотириярусних дзвіниць або перетягування високих дзвіниць впритул до бабинця, заміна церковних бань на схилі дахи, знищення піддаш, опасання, стіни шалюються дошками. На Лівобережжі опасання як архітектурний елемент зникає [40, с. 384].

«В Києві в кінці 50-х рр. минулого століття (XIX ст. — *Я. Т.*) на Старому Києві продаються на злом за 100 рублів стара Троїцька церква; в 60-х рр. — церква Різдва Предтечі на Звіринці; в 70-х рр. розі-

Церква св. Пророка Іллі. 1992 р. Брамптон, Канада

брано надзвичайно мальовничу трьохбанну церкву Вознесіння на Кудрявці, яку збудовано було 1718 року і також трьохбанну церкву Івана Златоустого на Старому Києві. В 80-х рр. знищено Введенську церкву на Оболоні… і Іорданську… вже в початку XX віку надзвичайно струнку, красиву п'ятибанну церкву Петра і Павла на Курінівці замінило сучасне чудовисько в «русском вкусе» [22, с. 75].

Австро-Угорщина заохочує до латинізації зовнішнього вигляду церков Галичини і Закарпаття, яке принесло результати лише на Закарпатті [65, с. 158—159], де великі перебудови починаються з 1773 р. і закінчуються в основному на початку XIX століття. Ці перебудови здійснюються за трьома зразковими проектами [40, с. 384]. У Західній Лемківщині впритул до традиційної церкви прибудовуються каркасні дзвіниці. У Східній Лемківщині, на закарпатській Бойківщині над зрубом бабинця споруджуються каркасні дзвіниці, які, як нава, вівтар, мають барокові завершення. Сакральна архітектура на українській етнічній території, яка відійшла до Австрії, не втратила своєї історичної основи, продовжила свій шлях розвитку. В Галичині не вдалося спотворити місцеві типи церков тому, що тут були сильні внутрішні чинники [65, с. 146—157]. З XIX ст. дерев'яні традиційні типи церков досягають тут небувалої місткості.

Майже до кінця XIX ст. в Галичині будівництво дерев'яних церков здійснювалось під керівництвом народних майстрів, на кошти місцевих громад, меншу частину дерев'яних церков будували професійні архітектори. В підросійській Україні будівництво в українському стилі було припинено. Поштовхом до відновлення будівництва церков в українській народній стилістиці в Східній Україні відбувається в кінці XIX — на початку XX ст., що було пов'язано з ростом національної свідомості українців, посиленням національної ідеї в середовищі духовенства, завершенням формування української нації, національно-визвольним рухом.

На кінець XIX — початок XX ст. припадає період пошуку нового образу сакральної споруди, згідно з вимогами часу. Він характеризується проявами народно-стильових моментів у сакральному мисте-

Собор Погінської Богородиці, с. Погоня, Тисменицький р-н, Івано-Франківська обл. 2013 р. Архітектори І. Пилипів, Р. Кость

цтві, збільшенням площі і висоти церков, утвердженням української народної стилістики та увагою професійних архітекторів до проектування хрещатого типу церкви, який дає змогу досягти гармонійної композиції об'ємів і максимального розміру головної бані.

Сприяли утвердженню української стилістики архітектори В. Кричевський, І. Левинський, Ю. Захарієвич, В. Нагірний, Є. Нагірний, Є. Сердюк, О. Лушпинський, В. Трощенко, К. Жуков, О. Сластіон, Д. Дяченко, С. Гавришкевич, Р. Грицай [47].

Архітектори прагнули відтворити в архітектурних образах ментальність народу, підняти його духовність, силу самоствердження, керуючись при цьому дієвою формулою: «дух Народу і веління Часу» [82, с. 43].

В цьому проміжку проходила теоретична апробація «українського стилю», «руського стилю», «народного стилю», «національного архітектурного стилю», «неоукраїнського стилю», яка відбувалася в складних політичних умовах, поділом українських земель між Австро-Угорською та Російською імперіями. Цей пошук здійснювався шляхом: звернення до архітектурної спадщини, вивчення і творчого використання мотивів народного дерев'яного будівництва; модернізації української народної традиції [47, с. 160; 82]. Він мав більшість рис, притаманних саме модерну, а те, що він включав у санктуарій форм модернізовані елементи національної традиції, й надало йому специфіки і відбилося у слові українськім» [82, с. 33].

Кінець XIX — початок XX ст. вважається третьою сходинкою розвитку сакральної архітектури України. В цей період найбільшого розквіту переживає церковна архітектура Галичини. Він означився трьома напрямками професійного церковного будівництва як в Галичині, так і в Східній Україні. Збудована в 1894 р. невеличка дерев'яна «церква в гуцульському стилі» Іваном Левинським для краєвої виставки у Львові започаткувала новий напрям у професійній архітектурній практиці, який опирався на творче переосмислення романсько-готичної архітектури Галичини (як професійної кам'яної, так і народної дерев'яної). За формотворчі принципи церковних споруд беруть архітектоніку дерев'яних церков України. Архітектор Василь Нагірний започаткував другий напрям в проектуванні та будівництві дерев'яних церков, використовував «еклектичне поєднання різних давніх стилів з дерев'яною архітектурою України, виражений через твердий матеріал, опертий своєю основою на «візантійщину» [47, с. 81] та вкорінив його в свідомість галичан. За його проектами будуються дерев'яні церкви у с. Перегінсько, Рожнятівський р-н, 1885 р.; с. Тур'я, Буський р-н, 1889 р.; с. Неслухів, Кам'янко-Бузький р-н, 1896 р.; с. Лютвиська, 1898 р., Польща; с. Рожнятів, Рожнятівський р-н; 1900 р.; с. Бистре, 1902 р., Польща; с. Ясениця Замкова, Старосамбірський р-н, 1902 р. [1, с. 28—29, 34—35, 44—45, 62—63, 70—71, 86—87, 92—93].

Третій напрям, апологетом якого був С. Гавришкевич, ґрунтувався на мистецьких вирішеннях тогочасних художніх концепціях, що йшли зі столиці Австро-Угорської імперії — Відня [47, с. 28—29]. З'являються проекти стилізації народної дерев'яної архітектури до українського модерну (проект церкви у Тисьмениці, 1920-ті рр., арх. О. Лушпинський). Професійна церковна архітектура кінця XIX — середини XX ст. (в Галичині) свідомо звертається до традиційних об'ємно-планувальних схем, найчастіше — до хрещатої церкви, яка давала можливість найкраще ув'язати основні кліті і завершити об'єми банями. В цей період не тільки будуються нові, а й копіюються кращі взірці дерев'яних церков.

Український дерев'яний і мурований храм означений національним характером дав можливість у кінці XIX ст. говорити про існування українського стилю в церковному будівництві та про прояви народно-стильових моментів у церковному мистецтві [47, с. 47—73].

З метою ствердження духовності українського відродження та ідеї слави запорізької будується му-

рована хрещата дев'ятиверха церква в с. Плішівці Гадяцького повіту (1902—1906 рр.), за взірцем дев'ятидільного, дев'ятиверхого дерев'яного храму в с. Новоселиці [82, с. 86—87]. Розуміючи важливість архітектурного образу церкви в житті українців царська Росія під час Першої світової війни у 1915 р. для потреб полонених вояків австрійської армії (українців Галичини. — *Я. Т.*), розібрала та перевезла дерев'яну церкву з Галичини, яку склали в Києві на Ново-Павлівській вулиці і яку у 1935 р. більшовики знищили [13, с. 57].

Більшовицький переворот 1917 р. у Росії, окупація України 1920 р., перебування у складі радянської імперії не сприяли подальшому розвитку українського стилю, продовжили руйнівні процеси, які були закладені Росією ще на початку XIX століття. Основним завданням радянської влади було знищення всіх маркерів української ідентичності. Атеїзація людей, антихристиянська ідеологія призвели до масового нищення церков, творів сакрального мистецтва та духовенства як вагому суспільну інституцію. За підрахунками В. Вечерського, більше половини всіх утрачених об'єктів архітектурної спадщини України (63,38%) припадає на два десятиліття — з 1919 по 1940 рр., до Першої світової війни — 15,15%, та у повоєнні роки (1946—1984) — 12,12% [8, с. 484—490].

Із знищенням церков спотворювався історичний ландшафт українських міст і сіл, в якому сакральний об'єкт займав вагоме і провідне містобудівне значення. Припинення сакрального будівництва в Радянській Україні призвело до втрати багатовікового сакрального будівничого досвіду, знищення найвагомішого маркера означення українських етнічних кордонів.

Не тільки у підрадянській Україні, а й на Закарпатті, яке перебувало в складі Чехословаччини, після оселення 1919 р. 9000 росіян-білоемігрантів, йде зміна автентичного архітектурного образу дерев'яної та мурованої церкви, будуються, реконструюються старі на зразок взірців російської церкви [65, с. 158—159].

На українській етнічній території, яка після Першої світової війни опинилася у складі Польщі, Словаччині, Чехії, Румунії, сакральна дерев'яна архітектура у міжвоєнний період дістає у кожній із цих країн своє забарвлення під впливом зовнішніх та внутрішніх чинників. У Польщі будуються хрещаті

Трапезна церква, с. Погоня, Тисменицький р-н, Івано-Франківська обл. 2008 р. Архітектори І. Пилипів, Р. Кость

церкви з видовженим бабинцем, однією банею, більшість з церков мають прямокутні рамена, гранчастий вівтар має невелика група церков (ц. Преображення Господнього, Вишатичі; Радимно, 1936 р.), продовжують будуватися церкви традиційних об'ємно-планувальних рішень лемківського, бойківського типів (ц. св. Миколи, Вільховець, 1934 р.), які осучаснюються завдяки спрощенню — усуненню характерних архітектурно-декоративних елементів, ярусності, піддашшя, завершення бань. Вони більші за розмірами від бойківських та лемківських церков. У цей період у сакральну архітектуру привносяться взірці, які характерні для інших районів України. Це пов'язано з можливістю запросити будівничих з інших районів. У Галичині розвивається національний стиль у напрямку українського модерну і українського необароко [47, с. 118]. Їх поява пов'язана з розвитком української національної ідеології з вираженим певним ухилом, який був стимульований досвідом Першої світової війни, невдачами двох незалежних українських держав та інспірований польською владою на насильному викоріненні культури, мови та церковної архітектури з українських етнічних територій. Церква, її архітектура знову стає інституцією, в якій зберігаються та охороняються українські традиції. В цій ситуації в Галичині історизм, поряд з іншими стилями, стає домінуючим у сакральній архітектурі.

Паралельно намітилась тенденція будівництва церков, в об'ємно-планувальному рішенні яких ми побачимо впливи римо-католицької архітектури. Це поява на західному фасаді пари веж, портиків, пілонів, колонади та декоративних елементів.

Церква св. Олексія. Львів. 2009 р. Архітектор Р. Сулик

Політична ситуація в Галичині у міжвоєнний період також сприяла будівництву дерев'яних римо-католицьких костелів та каплиць (у сс. Берлін, 1934 р.; Ільник, 1924—1925 р.; Пикуловичі, 1921 р.; Рудно, 1935 р.; Чижевичі, 1936—1937 р.; Язлівчик, 1933 р., всі у Львівській обл.) [38; 6]. Вони будуються професійними архітекторами в стилі історизму або модерну. На Холмщині і Підляшші польська влада знищила понад 150 православних церков [9, с. 18].

Сакральне будівництво в Румунії на українській етнічній території перебуває під впливом місцевої архітектурної школи. Церкви споруджується за зразками буковинського типу: мають гранчасті бокові рамена і верхи, збільшену площу за рахунок прибудов до нави присінка, переобтяжені деталями регіонального походження. Тридільні одноверхі церкви мають спрощене об'ємне вирішення [12].

Латинські впливи також позначились на архітектурі українських церков в Румунії. Це впровадження великої кількості архітектурно-декоративних елементів різного характеру. Характерним для цього періоду є: розвинуті по вертикалі об'єми; збільшення розмірів середнього зрубу у тризрубних церквах; поєднання хрещатого планування із сучасним об'ємним рішенням; завершення тридільного об'єму на зразок одноверхої хрещатої церкви та втручання професійних архітекторів у будівництво дерев'яних церков.

У с. Нижній Комарник (Словаччина) 1938 р. за проектом В. Січинського будується триверха церква в національному стилі, яка «має велике значення для пробудження національної свідомості широких народних верств» [44, с. 44]. Продовжується вплив традиційної церковної дерев'яної архітектури на муровану. Він відбувається у завершенні верхів мурованих церков.

Невеликий спалах відновлення церков був під час окупації України Німеччиною 1941—1944 років [66].

Сакральна архітектура після Другої світової війни, як і все сакральне мистецтво, з приходом радянської влади на Західну Україну та соціалістичних режимів у Польщі, Словаччині, Румунії, перериває свій розвиток на всій українській етнічній території. Найбільше зазнали втрат церкви Західної України після її приєднання до совєтської імперії. Більшість їх була закрита, знищена, діючі передані Російській православній церкві.

Українська етнічна територія, що по Другій світовій війні залишилася за межами України (Лемківщина, Надсяння, Холмщина, Підляшшя, Берестейщина), вдруге зазнала втрат. Вивезення українського місцевого населення з цих територій спричинилося до нищення дерев'яних церков через недогляд, перебудову їх на костели та занепаду традиції дерев'яного сакрального будівництва на цих теренах.

За В. Іванусівим на Холмщині було закрито 111 церков, зруйновано 59, передано костелу — 150, ужитку залишилось — 63 [24, с. 15].

Нищення та зміна архітектурного образу сакральних святинь на українській етнічній території, яка перебувала в різний час в межах Польщі, Румунії, Угорщини, Союзу Радянських республік пов'язане з тим, що статус території визначається її етнічним складом населення та маркерами, які означають статус цієї території в матеріальній та духовній культурі. Колоніальні держави, щоб знищити ту чи іншу етнічну групу, вдаються до нищення її сакральної архітектури та будівництва власних святинь для закріплення кордонів окупованих територій.

У цій ситуації осередком українського церковного життя, культури стає Західна Європа, Північна і Південна Америка, та Австралія. За дослідженнями С. Гординського «наші люди намагалися скільки змоги відтворити і зберегти тридільність церковного нутра, а для його оздоби намагалися дістати ікони рідних мистців» [16]. Перші українські церкви будувалися на початку XX ст. самими українськими емігрантами, які старалися зберегти ідентичність

на чужині шляхом «спрощення чи ідеалізації української архітектурної спадщини, часом у примітивній концентрації на візантійськім куполі чи псевдобароковім верху, як втіленні рідних традицій» [15, с. 35]. Вони закладали підвалини української сакральної архітектури на новому місці.

Досить численна українська еміграція, яка поселилася в кінці XIX ст. в Альберті, була переважно незаможна, ще жила в землянках і ліплянках, вона не тільки закладала підвалини агрокультури цієї землі, а й спричинилася до будівництва церков власними руками. Взірцями їм був образ церкви, збереженої у пам'яті з часів перебування в Україні. Першою збудованою є дерев'яна хрещата церква, її збудував український емігрант Іван Пилипів.

Переважно будували з дерева примітивні базиліки, церкви «хатнього» типу, які завершувалися по середині даху невеликою декоративною банею з хрестом (ц. Успіння Пр. Богородиці, Редвотер, 1904 р.; ц. св. Онуфрія, Барич, 1907 р.; ц. Воздвиження Чесного Хреста, Іннісфрі, 1910 р.; ц. св. Миколи, Іннісфрі, 1911 р.; ц. св. Миколи, Бучач, 1912; ц. Вознесіння, Дервент, 1912 р.; ц. Воздвиження Чесного Хреста, Еґрімонт, 1917 р.; ц. Преображення Господнього, Сокаль, 1921 р.; ц. св. Івана Хрестителя Гілліярд, 1903—1926 рр.; ц. Покрови, Едвард, 1903—1908 рр.; ц. св. Параскевії, Давнінг, 1912 р.; ц. св. Іллі Волинь, 1931 р.) [23, с. 27—28, 31—32, 34, 41, 45, 53, 112, 114]. До будівництва церков наймали майстрів. Церкву св. Дмитра у Північній Дакоті 1905—1906 рр. спорудив майстер Ю. Клим і чеські теслі; ц. св. Йосипа в Горгамі 1911 р. — майстри Ю. Клим, В. Осадчук; ц. св. Трійці на північ від Вілтона 1813 р. — майстри І. Кривацький і І. Сховчук; ц. св. Петра і Павла в селищі Україна 1917 р. — майстри Семен і Мартин Гульне [14, с. 8].

Архітектура цих церков намагається передати традиційний образ української сакральної споруди (тридільність, об'ємне вирішення характерне для бойківської, лемківської, гуцульської церков).

Десятки церков у Едмонтоні будувались і перебудовувалися під наглядом архітектора о. Филипа Ру, який вивчив українську мову і архітектуру (ц. св. Онуфрія — Барич, 1907 р.; ц. св. Параскеви — Ельдоріна, 1913 р.; ц. св. Параскеви — Козак, 1913 р.; ц. Успіння Пр. Богородиці — Редвей, 1914 р.; ц. Пр. Трійці — Ледук 1900, 1918 р.) [14, с. 8]. В їх архітектурному образі стараються відтворити основні атрибути української церкви: хрещатий план, завершити середохрестя великою банею, бічні рамена — невеликими баньками (ц. Пр. Богородиці, Стрий, 1910 р.; ц. Івана Хрестителя, Куквил, 1911 р.; ц. Петра і Павла, Торсбі, 1922 р.; ц. Вознесіння Господнього, Родвей, 1924 р.) [14]. До Другої світової війни будівництвом церков займались також американські архітектори, які не використовують українську архітектурну спадщину.

Церква Блаженних Мучеників УГКЦ. Львів. 2009 р. Архітектор Р. Сулик

За С. Гординським, до 1947 р. «і в США, і в Канаді існувало вже чимало церков, збудованих першими поколіннями наших емігрантів. Тут виробився своєрідний тип церков з двома вежами на фронтоні, наче для відміни від латинських та протестантських костьолів, що мали звичайно одну вежу» [16].

Для всіх церков першої половини XX ст. характерне спрощення традиційної церковної архітектури України та вироблення в умовах інших соціальних, економічних і політичних реалій нового типу сакральної споруди.

З появою після Другої світової війни архітекторів українського походження у наступних десятиріччях будуються модерні церкви згідно з вимогами нашого обряду. Серед них був архітектор Ю. Ястремський українського походження (народився у Віннілезі), який збудував низку церков, де вже почав враховувати українську архітектурну сакральну традицію. Поряд з мурованими він будує дерев'яну церкву в Барнсборо в Канаді (1967—1968 рр.).

Церква. Волосянка. 1990-ті рр. Архітектор І. Подоляк

Архітектори А. Осадца та І. Жуковський споруджують дерев'яну церкву в Глен Спен, М. Німців — дерев'яну церкву в Філадельфії, І. Жуковський — гуцульську церкву з дзвіницею в Гентері. Необхідно відзначити, що розвиток сакральної архітектури на Американському континенті пішов у напрямку пошуку української стилістики в мурованих церквах. Юрій Козак збудував модерну церкву в стилі козацького бароко — в Бавнд-Бруку, М. Німців струнку бароко-модерністичну церкву у Вашингтоні, Р. Жук — низку церков у модерністичному стилі — у Вінніпегу, Торонто, Керкгонксон та церкву недалеко від курортного містечка Гантер в штаті Нью-Йорк.

Проектує і будує дерев'яні церкви архітектурна фірма «Баркані Канінгем» — ц. Богоявлення в Росвелі, 1981 р., архітектор І. Стецура; ц. св. Володимира в Пайк Лейку, Канада. Фактично сакральна дерев'яна архітектура української діаспори, незважаючи на свободу мистецької думки, не продовжила перерваних традицій церковного будівництва в Україні.

Після 70-літнього застою в сакральному будівництві України та знищення найкращих взірців церков, спричиненого марксистсько-ленінською ідеологією, розпочалося його відродження з одержанням України незалежності. Його особливістю було те, що воно відбувалося в умовах перерваної тисячолітньої традиції сакрального будівництва та мистецтва.

У 1990-ті рр. почалося інтенсивне церковне будівництво, яке ведеться сільськими громадами за архітектурними прототипами та за проектами професійних архітекторів.

Опираючись на напрацьовані століттями об'ємно-планувальні рішення громади будують дерев'яні церкви на Покутті (ц. Миколи, с. Балиці, 1998 р.; ц. Михайла, с. Вишнівка, 1994 р.; ц. Петра і Павла, с. Борщівська Турка, 1990 р.) [79, с. 47, 87, 63, 95, 116], на Закарпатті (ц. Іллі, с. Лубня, 1991 р.; ц. Різдва Пр. Богородиці, с. Верхня Грабівниця, 1998 р.; ц. Іллі, с. Збини, 1992 р.; ц. св. Трійці, с. Заріччя, 1991 р.; ц. Жінок-Мироносиць, с. Діл, 1997 р.; ц. Вознесіння Господнього, с. Лозянський, 1995 р.; ц. Вознесіння Господнього, с. Прислоп, 1991 р.; ц. Вознесіння Пр. Богородиці, с. Розтока, 1996 р.; ц. Георгія Переможця, с. Хмелів, 1994 р.; ц. Іллі, с. Німецька Мокра, 1994 р.; ц. Миколи Чудотворця, с. Великий Бичків, 2007 р.; ц. св. Трійці, с. Луг, 2004 р.) [55, с. 549, 636, 639, 643, 703, 715, 760]. Більшість з них будуються з урахуванням здобутків традиційної сакральної архітектури.

Сприяло активному будівництву наявність в Україні трьох православних і греко-католицької конфесій. Така ситуація призвела до будівництва та функціонування двох чи навіть трьох церков в одному селі.

Будівництво нових церков також відбувалося за проектами професійних архітекторів, вивчених радянською архітектурною школою, в іншому містобудівельному оточенні і духовній атмосфері в умовах перерваної традиції українського сакрального мистецтва, нищення маркерів національної сакральної архітектури.

Містобудівництво радянського часу не передбачало місця і ролі сакральних об'єктів у архітектурно-розпланувальній структурі міст і сіл. Перед архітекторами України постає проблема, яким шляхом йти, повернутися до старого, чи шукати сучасний напрямок об'ємно-планувального вирішення Божого дому. Відродження сакральної архітектури розпочалося як на основі інтерпретації спадщини попередніх століть, так і шляхом пошуку нового напрямку — образу сакральної споруди. Пошук нових форм у сакральній архітектурі ґрунтується на традиційній уяві про український храм (конкурсний проект ц. Трьох Святителів, м. Львів, 2000 р., арх. М. Мисько, конструктор О. Наумов; проект церкви УАПЦ по вул. Пасічній, Львів, 1998 р., арх. О. Матвіїв; проект церкви УГКЦ, м. Ходорів, 1999 р., арх. О. Матвіїв), шляхом інтерпретації в нових матеріалах та кон-

структивних рішень традиційних українських форм церкви (проект храму св. Софії Премудрості Божої, с. Винники, 1994 р., арх. Б. Черкес, К. Малярчук, І. Щербаков, І. Пестрій, конструктор Г. Шевчук; церква Успіння Пр. Богородиці, м. Великі Мости, 1999 р., арх. В. і С. Зотови; церква в с. Гніздичів, 1999 р., арх. В. і С. Зотови; церква в с. Бачів, 1995 р., арх. В. і С. Зотови), а також на основі відтворення російський об'ємно-планувальних форм рішень храмів XIX ст. (проект ц. Різдва, Київ, Поштова площа, 1993—1999 рр.; збудована церква Воздвиження Чесного Хреста в Ужгороді, 1993—2005 рр. за типовим проектом петербурзьких зодчих) [55, с. 688].

Знищення маркерів національної сакральної архітектури у XIX—XX ст., підпорядкування частини православної церкви московському патріархату позначилося на архітектурі нових церков Центральної та Східної України, Закарпатті, Волині, Буковині в яких ми побачимо взірці та елементи російської храмової архітектури. Наслідки втрати автентичної сакральної архітектури можемо спостерігати в соціально-політичній ситуації цих районів.

Сьогодні йде пошук архітектурного образу української святині, стоїть завдання: як пов'язати національні традиції храмобудівництва з сучасною архітектурою, новими будівельними матеріалами, позбавитися від впливу колоніального храмобудівництва. Будівництво ж дерев'яних церков відбувається не в такому масштабі, як муроване, з багатьох причин не набуває такого розповсюдження, як останнє.

На початку 1990-х рр. і пізніше громади на місці згорілих дерев'яних церков будують нові на зразок втрачених святинь (ц. Різдва Пресвятої Богородиці, с. Тишивниця, Сколівський р-н, 2010 р.; ц. Богоявлення Господнього, с. Головецько, Сколівський р-н, 2008—2010 рр.; ц. Перенесення Мощів св. Миколи, с. Войславичі, Сокальський р-н, 1993 р.). Під керівництвом архітекторів здійснюється відтворення кращих втрачених взірців української дерев'яної архітектури (ц. Преображення Господнього, Крехів, Жовківський р-н, 2002 р.); церква Покрови на о. Хортиця, 2007 р., науково-історичний комплекс «Запорізька Січ»; Хресто-Воздвиженський собор, Скит Манявський, 1998 р.; храм Миколи Чудотворця, с. Мазепинці, 2009 р., Меморіальний комплекс українського козацтва [4, с. 153, 211].

Церква Блаженного Миколая Чарнецького. Львів. 2011 р. Архітектор Ю. Дубик

Нове будівництво дерев'яних церков ведеться на основі традиційних об'ємно-планувальних рішень з урахуванням нових технологій обробки дерева (церква Відпускова, с. Крилос, 2001 р., архітектори О. Кос, С. Петрич, О. Козак; ц. Блаженного Миколи Чарнецького, м. Львів, 2011 р., арх. Ю. Дубик; з урахуванням давніх традицій храмобудівництва, інтеграції до сучасних вимог щодо функціонального призначення (потреба капелянства, студентства, монашого згромадження, прихожан), будує церкви архітектор Р. Сулик: ц. Різдва Пресвятої Богородиці, с. Зарваниця, 2000 р.; церква священномучеників Климентія і Леонтія в монастирі Унів, 2007 р.; церква св. Олексія, м. Львів, 2009 р.; церква Блаженних Мучеників УГКЦ, м. Львів, 2009 р.; церква св. Бориса і Гліба, м. Жидачів, 2010; ц. Вознесіння Господнього, м. Дубно, 2010 р.; ц. св. Володимира, м. Львів, 2011 р.; ц. Зіслання Святого Духа, м. Янів, 2012 рік. Будуються дерев'яні церкви за взірцями бойківської школи народного храмового будівництва (ц. св. Миколи, с. Волосянка, поч. XXI ст., арх. І. Подоляк), лемківської (ц. св. Косми і Дем'яна, м. Пустомити, 2013 р., арх. Р. Сулик).

В цьому контексті необхідно відзначити дві дерев'яні сакральні споруди в Свято-Успенському монастирі Отців Василіян в с. Погоня Тисменицького р-ну Івано-Франківської обл. (архітектори І. Пилипів і Р. Кость). Дерев'яний собор Погінської Богородиці збудований у 2013 р. на бетонно-

му престолі, який, водночас, є церквою Цариці Вервиці та служить для нього п'єдесталом. Це хрещата церква, завершена на середохресті куполом на високому підбаннику на крилах — високими главками-банями. Інтер'єр організований на основі високоякісного дерева, текстура якого та скульптурне з'єднання площин, стін, художнє опрацювання балконів, сходів надає об'єму особливої сакральності, яка підкреслюється іконами Пресвятої Богородиці з цілого світу. Друга дерев'яна церква є трапезною і присвячена Преподобному Атанасію та мч. Ірині (2008 р.). У ній вперше відтворений інтер'єр для монашого згромадження та духовенства. Це також хрещата церква, увінчана на середохресті банею на високому підбаннику на раменах невеликими банями на високих шийках.

Характерним для дерев'яних церков кінця XX — поч. XXI ст. є продовження використання хрещатого плану, завершення об'ємів трьома банями, нові рішення піддашшя, опасання, галерей (ц. Дрогобицьких Великомучеників-отців Северіяна, Віталія та Якима, Дрогобич, 2010 р.; церква в м. Добромиль Старосамбірського р-ну, 2009 р; ц. Миколая Чарнецького, Золочів, 2008 р.).

Повернення до традицій народного храмобудівництва у кінці XX — на поч. XXI ст. було свідомим актом і набуло особливого ідеологічного звучання та значення у світлі пробудження національної свідомості народу, піднесення його духовних надбань та підпорядкування частини української православної церкви московському патріархату.

Основним завданням сучасних архітекторів є збереження етнічної ідентичності у нових архітектурних рішеннях, пошук з'єднуючої ланки між традицією сакральною та сучасною архітектурою — продовжити тисячолітню історію автентичного формотворення святині для Бога.

Як і у XVII—XVIII ст., цей пошук здійснюється на основі вивчення традиційної дерев'яної архітектури, завдяки якій стараються знайти нові рішення і наповнити монументальну архітектуру переконливими новими об'ємно-планувальними рішеннями, які би свідчили про українську ідентичність.

Прикладом пошуку з'єднуючої ланки є мурована церква Покрови (2001 р.) архітектора Р. Жука та церква Всіх Святих (обидві — у Львові), в основі яких закладені традиції формування простору на основі «кліті» об'ємно-планувальних рішень шляхом їх множення об'ємів по горизонталі та членування по вертикалі.

На завершення хотілося би наголосити, що українська сакральна дерев'яна архітектура ніколи не випадала із цивілізаційного та архітектурного розвитку Європи та світу. За тисячоліття свого існування на теренах України вона була в авангарді світового історичного процесу розвитку дерев'яної архітектури — доцільного використання дерева. Відрізняється від сакральної дерев'яної архітектури сусідів та світової архітектури тим, що на основі зрубної конструктивної системи відпрацювала в натурі скульптурний спосіб зведення основних об'ємів, верхів різних форм, знайшла власне рішення переходу від четверикового зрубу на восьмериковий та завершення його зрубним верхом, банею.

Українцям еволюційним методом на основі кліті вдалося створити церкви двозрубні — дахові, одно- і двоверхі; тризрубні та двозрубні тридільні — дахові, одно-, дво- та триверхі; хрещаті у плані — одно-, три-, п'яти-, семи-, дев'яти- і тринадцятиверхі.

Українську сакральну дерев'яну архітектуру характеризують: єдина основа побудови плану, об'ємних просторів, центр яких лежить у серединній найвищій кліті, до якої додаються з двох або чотирьох сторін нижчі кліті; повна узгодженість між інтер'єром і екстер'єром, відсутність головного і другорядного фасаду, доцільне конструктивне вирішення на основі кліті; відсутність фальшивих об'ємно-планувальних вирішень — приставлених і наставлених прикрас; гармонія та симетрична краса; індивідуальність кожної споруди як у плані, так і в об'ємному вирішенні; новація висотного розкриття внутрішнього простору — заломом.

Загальна основа побудови української церкви має в історико-етнографічних районах України свої особливості, які визначили формування шкіл народного храмового будівництва.

Історія розвитку української сакральної дерев'яної архітектури показує її глибоку традиційність, що проявляється в консервативному дотриманні першовзірців, самобутності розуміння образу храму, свого розуміння філософсько-семантичної концепції святині для Бога, реалізовану в дереві.

Українські церкви не є лише архітектурним символом християнської традиції, але, значною мірою,

ментальності, маркером національної ідентичності. Вони вплинули на формування всієї архітектури України, яка є незрівнянно багатшою та глибшою за змістом, ніж культові споруди Польщі, Угорщини, Росії, Румунії. Українські дерев'яна церква є яскравим історичним феноменом, самостійним історичним явищем й головною складовою традиції, яка має цілісне архітектурне тло та регіональні особливості.

1. 100 церков Нагірних. Ч. І. Церкви Василя Нагірного / автори та упорядники: Христина Лев, Василь Слободян, Наталка Філевич. — Львів, 2013. — 132 с. : іл.
2. *Александрович В.* Архітектура і будівництво / Володимир Александрович // Історія української культури : в 5 т. — Київ : Наукова думка, 2001. — Т. 2. Українська культура XIII — перша половина XVII століття. — С. 256—275.
3. *Антонович Д.* Скорочений курс історії українського мистецтва / Дмитро Антонович. — Прага : Український університет, 1923. — 340 с.
4. Архітектурний альманах України: Всеукраїнський збірник. — Київ : Глобус, 2012.
5. *Асеев Ю.С.* Архитектура древнего Киева / Ю.С. Асеев. — Киев : Будівельник, 1982. — 160 с. : ил.
6. *Бучек М.* Львівська архієцезія латинського обряду. Ілюстрована розповідь. — Т. 1. Парафії, костели та каплиці (Львівська обл.) / М. Бучек, І. Седельник. — Львів, 2004. — С. 253—254.
7. *Вечерський В.В.* Архітектурна й містобудівельна спадщина доби Гетьманщини. Формування, дослідження, охорона / В. Вечерський. — Київ : НДІТІАМ, 2001. — 350 с.
8. *Вечерський В.В.* Втрачені об'єкти архітектурної спадщини України / В. Вечерський. — Київ : НДІТІАМ ; Головкиївархітектура, 2002. — 594 с.
9. *Вишневський В.* Трагедія православних церков у Польщі / Володимир Вишневський // Пам'ятки України. — 1990. — № 4 ; 1991. — № 1. — С. 18—19.
10. Всеобщая история архитектуры : в 12 т. (13 кн.). — М. : Стройиздат, 1973. — Т. 2. Архитектура античного мира (Греция и Рим). — 712 с. ; Л.-М. : Стройиздат, 1966.— Т. 3. Архитектура Восточной Европы. Средние века. — 687 с.
11. *Выголов В.П.* О развитии ярусных форм в зодчестве конца XVII века / В. Выголов // Древнерусское искусство. — М. : Наука, 1964. — С. 236—252.
12. *Галишич Р.* Українська церковна архітектура і монументально-декоративне мистецтво зарубіжжя / Руслан Галишич. — Львів : Сполом, 2002. — 336 с. : іл.
13. *Геврик Т.* Втрачені архітектурні пам'ятки Киева / Т. Геврик. — Нью-Йорк ; Київ. — 64 с.
14. *Геврик Т.* Українські храми в Північній Америці / Тит Геврик // Пам'ятки України. — 1990. — № 4 ; 1991. — № 1. — С. 8—13.
15. *Геврик Т.* Церковна архітектура / Тит Геврик // Пам'ятки України. — 1991. — № 4. — С. 34—37.
16. *Гординський С.* Сакральне мистецтво української діаспори / С. Гординський // Українське сакральне мистецтво: традиції, сучасність, перспективи. — Львів : Свічадо, 1994. — С. 46—60.
17. *Грабар І.* Архітектурні взаємозв'язки України з Росією / Ігор Грабар // Пам'ятки України. — 1995. — № 1. — С. 82—92.
18. *Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні / Михайло Грушевський. — Мюнхен, 1962 ; Київ : Освіта, 1992. — 192 с.
19. *Гуцало О.* Стародубське бароко / О. Гуцало // Збірник секції мистецтв. — Київ : Державне видавництво, 1921. — Т. 1. — С. 39—42.
20. *Диба Ю.Р.* Архітектура українських храмів-ротонд другої половини X — першої половини XIV століть: автореф. дис. канд. архіт. / Ю.Р. Диба. — Львів, 2000. — 18 с.
21. *Драган М.* Українські деревляні церкви. Генеза і розвій форми : в 2 ч. / М. Драган. — Львів : НМ у Львові, 1937. — Ч. 1: Текст. — XVI + 159 с.; Ч. 2: Ілюстрації. — XII + 135 с. + 2 табл.
22. *Ернст Ф.* Дерев'яна Златоустівська церква на старому Києві / Ф. Ернст // Збірник секції мистецтв Українського Наукового товариства. — Київ : Державне видавництво, 1921. — С. 75—79.
23. *Іванець П.* Українські церкви Альберти / П. Іванець. — Пряшів : Приватпрес, 1991. — 192 с.
24. *Іванусів О.В.* Церква в руїні / Олег Володимирович Іванусів. — St. Catharines : Видання св. Софії, 1987. — 350 с.
25. *Іларіон*, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Історично-релігійна монографія / Митрополит Іларіон. — Київ : Обереги, 1992. — 424 с.
26. Історія української архітектури / Ю.С. Асєєв, В.В. Вечерський, О.М. Годованюк та ін. ; за ред.. В.І. Тимофієнка. — Київ : Техніка, 2003. — 472 с.: іл.
27. *Клепатский П.Г.* Очерки по истории Киевской земли. Литовский период / П. Клепатский. — Біла Церква, 2007. — 480 с.
28. *Кметь В.* Львівська православна єпархія: короткий огляд історії / В. Кметь // Шематизм Львівсько-Сокальської єпархії Української Православної Церкви Київського Патріархату на 2000 рік. Статистично-бібліографічний довідник. — Львів, 2000. — С. 8—43.
29. *Комеч А.И.* Храм на четырех колоннах и его значение в истории византийской архитектуры / А. Комеч // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. — М., 1973. — С. 64—77.
30. *Крип'якевич І.* У боротьбі з польським наступом / І. Крип'якевич // Дзвін. — 1990. — № 9. — С. 93—104.

31. *Липинський В.* Релігія і церква в історії України / В. Липинський. — Філадельфія, 1925. — 111 с.
32. Літопис руський за Іпатським списком / пер. з давньорус. Л.Є. Махновця ; відп. ред. О.В. Мишанич. — Київ : Дніпро, 1989. — XVI с. + 591 с.
33. *Логвин Г.Н.* Культові споруди в Україні / Г.Н. Логвин // Українці: історико-етнографічна монографія : у двох книгах. — Опішне : Українське народознавство. — Кн. 2. — С. 417—462.
34. *Логвин Г.Н.* Украина и Молдавия. Справочник-путеводитель / Г.Н. Логвин. — М. : Искусство ; Лейпциг : Эдицион, 1982. — 454 с. + 176 л. : ил.
35. *Логвин Н.* Хрестово-банні храми стародавнього Києва в контексті середньовічної східнохристиянської архітектури / Н. Логвин // Архітектурна спадщина України. — Вип. 2: Національні особливості архітектури народу України. — Київ : Українознавство, 1995. — С. 3—51.
36. *Макаров А.* Світло українського бароко / А. Макаров — Київ : Мистецтво, 1994. — 288 с. : іл.
37. *Марусин М.* Чини святительських служб у Київському Євхологіоні з поч. XVI ст. / М. Марусин // Праці Греко-католицької Богословської академії: Богословський виділ. — Рим, 1966. — Т. 27.
38. *Мер'є О.* Дерев'яні костели Львівщини першої половини XX ст. / Ольга Мер'є // Вісник ін-ту Укрзахідпроектреставрація. — 2005. — Ч. 15. — С. 54–61.
39. *Могитич І.* Археологічно відкриті дерев'яні церкви Галичини і Волині X—XIV ст. / І. Могитич // Вісник ін-ту Укрзахідпроектреставрація. — 1999. — Ч. 10. — С. 3—14.
40. *Могитич І.* Народна дерев'яна архітектура / І. Могитич // Історія української архітектури / Ю.С. Асеєв, В.В. Вечерський, О.М. Годованок та ін. ; за ред. В.І. Тимофієнка. — Київ : Техніка, 2003. — С. 372—399.
41. *Могитич І.* Сторінки архітектури Галичини і Волині XII—XIV ст. / Іван Могитич. — Вісник інституту Укрзахідпроектреставрація. — 1997. — Ч. 8. — С. 3—20.
42. *Могитич І.* Церкви / Гошко Ю.Г., Кіщук Т.П., Могитич І.Р., Федака П.М. // Народна архітектура Українських Карпат XV—XX ст. — Київ : Наукова думка, 1987. — С. 206—236.
43. *Мудрий С.* Значення Галицької митрополії і Церкви в історії України / Владика Софрон Мудрий // Київська церква. — Київ ; Львів, 1999. — № 2—3. — С. 20—22.
44. *Мушинка М.* Володимир Січинський і Пряшівщина / Микола Мушинка // Дукля. —1994. — № 3. — С. 35—48.
45. Нариси історії архітектури Української РСР: Дожовтневий період. — Київ : Держ. вид-во з будівництва і архітектури УРСР, 1957. — 559 с. : 419 іл.
46. Новгородские летописи, так названые Новгородская вторая и Новгородская третья летописи. — Спб. : Археологическая комиссия, 1879.
47. *Нога О.* Український стиль в церковному мистецтві Галичини. Кінець XIX — початку XX століть / О. Нога. — Львів : Українські технології, 1999. — 160 с.
48. *Норов А.С.* Путешествие игумена Даниила по святой земле в начале XII в. / А.С. Норов. — Спб., 1864. — 444 с.
49. *Павлуцкий Г.* Деревянное церковное зодчество на Украине / Г. Павлуцкий // Грабарь И. История русского искусства : в 6 т. — М. : Изд. И. Кнебель, 1910. — Т. II. История архитектуры: Допетровская эпоха (Москва и Украина). — С. 337—360.
50. *Павлуцкий Г.* Эволюция византийских форм в Киево-Черниговской Руси / Г. Павлуцкий // Грабарь И. История русского искусства : в 6 т. — М. : Изд. И. Кнебель, 1909.— Т. 1: Допетровская эпоха. — С. 155—162.
51. *Паславський І.* Велич та універсальність Петра Могили / Іван Паславський // Київська церква. — Київ ; Львів. — 1999. — № 2—3. — С. 11—15.
52. Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). — Л., 1926. — Т. 1: Лаврентьевская летопись. — Вып. 1: Повесть временных лет. — Спб., 1848 ; Т. 4: Псковская первая летопись. — Спб., 1856 ; Т. 7: Летопись по Воскресенскому списку.
53. *Прибєга Л.В.* Методика охорони та реставрації пам'яток народного зодчества України / Л. Прибєга. — Київ : Мистецтво, 1977. — 143 с.
54. *Сецинский Е.* Исчезающий тип деревянных церков Подолии / Е. Сецинский // Труды Подольского церковного историко-археологического общества. — Каменец-Подольск, 1904. — Вып. X.— С. 393—416.
55. *Сирохман М.* Церкви України. Закарпаття / М. Сирохман. — Львів : Апріорі, 2012. — 879 с.
56. *Січинський В.* Історія українського мистецтва. Архітектура : в 2 т. / В. Січинський. — Нью-Йорк : Вид-во Наукового товариства ім. Шевченка в Америці, 1956. — Т. 1.— 180 с. ; Т. 2. — 64 табл. : 300 рис.
57. *Скочиляс І.Я.* Галицька (Львівська) єпархія XII—XVIII століть: організаційна структура та правовий статус: автореф. дис. ... доктора історичних наук / І. Скочиляс. — Львів, 2011. — 40 с.
58. *Скочиляс І.* Початки християнства у Прикарпатському регіоні та заснування Галицької єпархії в середині XII століття / І. Скочиляс // Княжа доба: історія і культура ; Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України / відп. ред. Л. Войтович. — Львів, 2010. — Вип. 3. — С. 9—59.
59. *Таранушенко С.А.* Дерев'яна монументальна архітектура Лівобережної України / Стефан Таранушенко. — Харків : Видавець Савчук О.О., 2014. — 864 с.
60. *Таранушенко С.* Монументальна дерев'яна архітектура Лівобережної України / С. Таранушенко. — Київ : Будівельник, 1976. — 336 с. : іл.
61. *Таранушенко С.А.* Наукова спадщина. Харківський період. Дослідження 1918—1932 рр.: монографічні видання, статті, рецензії, додатки, таранушенкознавчі сту-

дії, ілюстрації, довідкові матеріали / С. Таранушенко. — Харків : Видавець Савчук О.О., 2011. — 642 с.

62. *Тарас Я.* Аспекти генези, типології споруд для дзвонів та їх розміщення на церковному подвір'ї / Я. Тарас // Народознавчі зошити. — 2000. — Зош. 2. — С. 306—330.
63. *Тарас Я.* Вплив вітру на сакральне дерев'яне будівництво українців Карпат / Я. Тарас // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». — Львів : Львівська політехніка, 2000. — № 410. — С. 213—216.
64. *Тарас Я.* Лемківська сакральна архітектура / Я. Тарас // Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження : у 2-х т. / Тарас Я., Гошко Ю., Мушинка М. та ін. — Львів : Інститут народознавства НАН України. — Т. 1: Матеріальна культура, 1998. — С. 293—323.
65. *Тарас Я.* Сакральна дерев'яна архітектура українців Карпат: культурно-традиційний аспект / Ярослав Тарас. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. — 639 с.
66. *Тарас Я.* Сакральне дерев'яне будівництво Полісся між річками Уж і Тетерів / Ярослав Тарас // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2003. — Вип. 3. У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. — С. 167—192.
67. *Тарас Я.* Українська сакральна дерев'яна архітектура. Ілюстрований словник-довідник / Ярослав Тарас.— Львів : Інститут народознавства НАН України, 2006. — 584 с.
68. Тарас Я. Українсько-хорватські паралелі в середньовічній сакральній архітектурі / Ярослав Тарас // Народознавчі зошити. — 2013. — Зош. 4. — С. 727—741.
69. *Терський С.* Історія Луцька: Монографія / С. Терський. — Т. 1. Лучеськ X—XV ст. — Львів : Львівська політехніка, 2007. — 252 с.
70. *Тимощук Б.* Василів — місто Галицької Руси / Б. Тимощук. — Чернівці, 1992.
71. *Тимощук Б.* Давньоруська Буковина / Б. Тимощук. — Київ : Наукова думка, 1982. — 206 с.
72. *Тимощук Б.* Охоронні дослідження дерев'яних храмів Галицької землі / Б. Тимощук // Наук. збірник. — Київ, 1992.
73. *Томенчук Б.* Дерев'яні храми Галицького князівства / Б. Томенчук // Скрипторій історичної прози. — Львів, 1997. — Т. 6. — С. 519—525.
74. *Ульяновська С.* Церква в етнічній історії України / Світлана Ульяновська // Українці. Історико-етнографічна монографія : у 2 кн. — Опішне : Українське народознавство, 1999. — Кн. 2. — С. 403—416.
75. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / М. Фасмер. — М. : Прогресс, 1973. — Т. IV. Т — Ящур. — 852 с.
76. *Фіголь М.* Металопластика та інші художні ремесла стародавнього Галича / М. Фіголь // Записки НТШ. — 1994. — Т. 227. — С. 29—30.
77. *Фіголь М.* Мистецтво стародавнього Галича / М. Фіголь. — Київ : Мистецтво, 1997. — 224 с.
78. *Флиер А.Я.* Эволюция планов православних камянных храмов на территории Украины с X по середину XVII в. / А. Флиер // Архитектурное наследство.— М. : Стройиздат, 1988. — Вып. 35: Проблемы композиции и мастерства. — С. 86—96.
79. *Харитон В.* Населені пункти Снятинщини: Історичне минуле, культурні традиції, персоналії / Василь Харитон. — Снятин : Прут Принт, 2012. — 304 с. : іл.
80. *Харлан О.* Покрова Запорожжя. Українські дерев'яні церкви були знищені царями та генсекретарями / Олександр Харлан // Український тиждень. — 15—21 жовтня. — 2010.
81. *Чачковський Л.* Княжий Белз / Л. Чачковський // Записки НТШ. Праці Історично-філософічної секції / за ред. І. Крип'якевича. — Львів, 1937. — Т. CLIV. — С. 15—31.
82. *Чепелик В.* Український архітектурний модерн / упорядник З.В. Мойсеєнко-Чепелик / В. Чепелик. — Київ : КНУБА, 2000. — 196 с.
83. *Чубатий М.А.* Історія християнства на Русі-Україні / М. Чубатий. — Рим ; Ню-Йорк, 1965. — Т. 1.
84. *Чучко М.К.* Православні культові споруди Буковини: Дерев'яні церкви та дзвіниці середини XIV — початку XX століття / Михайло Чучко. — Чернівці : Букрек, 2011. — 187 с.
85. *Щербаківський В.* Архітектура у різних народів / Вадим Щербаківський. — Львів : Народне слово, 1910. — 260 с.
86. *Щербаківський В.* Деревляні церкви на Україні і їх типи / В. Щербаківський. — Записки НТШ. — Львів, 1906. — Т. LXXIV. — Кн. VI. — С. 10—32 : 26 іл.
87. *Щербаківський Д.М.* Українські деревляні церкви. Короткий огляд розробки питання / Д. Щербаківський // Збірник секції мистецтв. — Київ, 1921. — Т. 1. — С. 80—102.
88. *Юрченко П.Г.* Дерев'яна архітектура / П.Г. Юрченко, М.П. Цапенко, Г.Н. Логвин // Історія українського мистецтва : в 6 т. — Київ : Укр. рад. енцикл., 1968. — Т. 3: Мистецтво другої половини XVII—XVIII ст. — С. 21—69.
89. *Юрченко П.Г.* Дерев'яна архітектура України / П. Юрченко. — Київ : Будівельник, 1970. — 192 с. : 98 іл.
90. *Юрченко П.Г.* Дерев'яне зодчество України (XVIII—XIX ст.). — Київ : Вид-во Академії архітектури УРСР, 1949. — 133 с.
91. *Яковенко Н.* Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI — початку XVIII століття / Наталя Яковенко. — Київ : Laurus, 2012. — 471 с. : іл., табл.
92. *Antonowytsch D.* Deutsche Einflüsse auf die Ukrainische Kunst / D. Antonowytsch. — Leipzig : Verlag von S. Hirzel, 1942. — 180 s. : il.

93. *Ondruš Š.* Die Behausungen der alten Slaven in Lichte der Linguistik / Ondruš Šimon // Ethnologia Slavica. — Bratislava, 1975. — T. VII. — S. 65—83.
94. *Poppe A.* Materiały do słownika terminów budownictwa staroruskiego X—XV w. / A. Poppe. — Wrocław ; Warszawa ; Kraków : Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1962. — XXIV + 96 s.
95. *Sopoliga M.* Horizontálnĕ členenie lúdowého domu v slovensko-polsko-ukrajinskom pohranicji navychodnom slovensku / M. Sopoliga // Slovensky narodopis. — Bratislava, 1976. — T. 24. — № 2. — S. 290—303.
96. *Strzygowski J.* Die Altslavische Kunst / Strzygowski J. — Augsburg : Dr. Benno Filser Verlag G.M.B.H., 1929. — 296 s.
97. *Sysyn F.E.* Regionalism and Political Thought in Seventeenth. — Century Ukraine: The Nobility's Grievances at the Diet of 1641 / F. Sysyn // Harvard Ukrainian Studies. — 1982. — Vol. 6. — № 2. — P. 167—190.

Yaroslav Taras

UKRAINE'S SACRAL WOODEN ARCHITECTURE OF X TO XXI cc.

The article has brought a research consideration of some historical conditions that determined featuring of constructive practice as to wooden churches from the epoch of Early Christianity to the present-day Ukraine as well as among Ukrainian migrants in USA, Canada and Western Europe; definitions have been made of artistic measures used in materialization of ideological phenomena and national identity markers in church constructions, ethnical signs ignored by colonizers of Ukrainian territories; directions for revival of sacral wooden architecture in independent Ukraine have been traced.

Keywords: sacral architecture, wooden church, construction, national identity, ethnical marker, artistic image, revival.

Ярослав Тарас

САКРАЛЬНАЯ ДЕРЕВЯННАЯ АРХИТЕКТУРА УКРАИНЫ (X—XXI ст.)

Рассматривается история строительства деревянных церквей от времен принятия христианства до сегодняшнего дня на Украине и в среде украинских мигрантов в США, Канаде, Западной Европе; выясняется какими художестиенными средствами были материализованы идеологические проявления национальной идентичности в архитектуре церковных сооружений, образ которых стал одним из маркеров, предназначеных к уничтожению колонизаторами украинских этнических территорий; определяются направления возрождения сакрального деревянного строительства в независимой Украине.

Ключевые слова: сакральная архитектура, деревянная церковь, строительство, национальная идентичность, этнический маркер, художественный образ, возрождение.

Статті

Степан ВОВКАНИЧ

СТРАТЕГІЗАЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ В ФОРМУВАННІ ІДЕОЛОГІЧНИХ ЗАСАД ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ

На основі аналізу загроз державотворчим процесам в Україні, збереженню її національної ідентичності вперше пропонується ввести складові української ідеї в ранг стратегем соціально-економічного розвитку держави, систем її національної безпеки та колективного євроатлантичного захисту.

Ключові слова: українська національна ідея (УНІ), ідеологічні засади, стратегема розвитку, національна ідентичність, українськість, інформаційна війна.

Наприкінці цього 2014 р. у Львівській міській раді відбувся круглий стіл «Ідеологічні засади національної безпеки в умовах російської агресії». В організації форуму та у виступах із зазначеної проблематики активну участь взяли співробітники Інституту регіональних досліджень НАН України [2]. Ключовими напрямками обговорення стали не лише драматичні події останнього часу в Україні, які нині загрожують її національній безпеці, а й історичні передмови, зокрема традиційне коріння загарбницько-імперських інтересів Росії, що як рецидив відновилися в її анексії Криму та втіленні сучасної ідеології «русского мира» у війні проти суверенної України, власне, її українськості, а відтак — як небезпека для всієї Європи і загроза світовому порядку.

З огляду на це, форум зазначив, що чинна влада в Україні без належної уваги до ідеологічних засад державотворення в загрозливих умовах, без чітко сформульованої національної ідеї як **стратегеми** (програми) дій в рамках «Стратегії-2020», без удосконалення регіональної політики в системі факторів розвитку вітчизняної економіки, реалізації її євроінтеграційних векторів та приєднання до колективних систем міжнародної оборони, не зможе підняти на належний рівень ні патріотично-виховну роботу серед активної молоді, в т. ч. шкільної та студентської, ні серед спільноти у цілому; ні зберегти національну ідентичність та уникнути асиміляційних негативів зросійщення, а, головне, гарантувати безпеку держави за умов реваншистських затяжних намірів агресивно-шовіністичного сусіда, що сам себе позбавив статусу нашого стратегічного партнера.

Стратегія розвитку України повинна передбачати побудову національного, духовно-інтелектуального, демократичного, культурно-багатого, креативно-інформаційного **модерного суспільства** з активними горизонтальними і вертикальними зв'язками, інноваційно-динамічною системою вітчизняної освіти, науки, економіки тощо. Ця стратегія має забезпечити українському народові соборність як нації, а окремій особистості як громадянину — зберегти національну ідентичність, надати умови і можливості для всебічної самореалізації, соціалізації та досягнення гідного рівня життя, безпеки, охорони здоров'я, відпочинку тощо. За період Незалежності чинні українські уряди певною мірою, точніше, за залишковим принципом, займалися розвитком науки, освіти, культури, медицини, охорони фізичного здоров'я населення та іншими сферами, які традиційно вхо-

дять, власне, в сферу т. зв. сьогоднішньої **гуманітарної політики**.

Парадокс, але Україна досі не має цілісної концепції гуманітарної політики. Що більше, ні ця, як, до речі, жодна інша її політика, ніколи не охоплювали **ідеологічний спектр державотворення**: якість інформаційного простору, патріотичність інформаційного контенту, розвиток і захист українськості на нашій — не своїй землі, національну гордість і соціальну психологію корінного народу, що дав назву державі в центрі Європи. Зокрема його небажання прогинатися перед асимілятором, природне право мати свою «рідну хату», в якій «правда, й сила, і воля», де важливу роль відіграватиме аксіологія вибору вектора євроінтеграції як реалізації нашого природного стану, де воістину буде безпечно втілити, нарешті, семантику національної ідеї та заборонено постімперську антиукраїнську семіотику пам'ятників, назв міст, вулиць тощо. **Ідеологічна державна доктрина** Україна **випала** із її **політики**, з **комплексу** її освітньо-просвітніх, інформаційно-мовних, соціально-економічних, екологічних, безпекових та інших життєво необхідних державотворчих завдань, викликів і адекватних заходів.

Водночас, саме зловмисна фетишизація ролі окремих регіонів, злочинний недогляд урядом Партії регіонів названих факторів загальнонаціональної безпеки прискорив інформаційну інфільтрацію, а відтак — військову інтервенцію Росії зі всіма трагічними наслідками для України, її духовного і національного відродження. Що більше, спекулятивне ототожнення регіоналізації з децентралізацією управління та підвищенням ролі місцевого самоуправління призвело до того, що Україна не тільки не має ідеологічної платформи державотворення, а й ідеологічних загальноукраїнських партій. У нас, окрім крайніх лівих (комуністів — не українських, а п'ятиколонних) і правих (на взір «Свободи») — політичні клуби під однойменними орудами регіональних лідерів, які часто очолюють олігархічні клани, а не партії класично-традиційного ідеологічного забарвлення (християнські демократи, ліберали тощо), відповідно до світового спектру державотворчих стратегій. Цим також в інформаційні війні, як і протиставленням російськомовних регіонів україномовним, більш і менш промислово-розвиненим, — скористалися зрадники національної ідеї та політтехнологи неприятеля. Дедалі стає очевиднішим, що не мова і не промисловий потенціал регіонів, а боязнь та неприязнь до зростання України як суб'єкта самостійного розвитку, духовного відродження українськості, вибору євро-інтеграційного вектора, врешті, до реалізації національної ідеї, позначають нині на карті України лінії фронту нав'язаної Росією їй війни.

Агресія Росії **актуалізувала** потребу опрацювання **ідеологічних засад державотворення і становлення нації**, які ґрунтувалися б на сучасних, чітко визначених, складових **національної ідеї** в системі **соціогуманістичної парадигми** як світової матриці нових **міжнародних** відносин, які мають відповідну юрисдикцію та достатній євроатлантичний захист. У цих відносинах центральне місце займатимуть стратегічні візії соціально-економічного, духовно-інтелектуального, етнокультурного розвитку і безпеки кожної держави (нації) незалежно від її міжнародного статусу, економічного потенціалу, військової та іншої потуги. Соціогуманістичність відносин акумулюватиметься, насамперед, в акцентуації захисту міжнародним співтовариством **ослаблених** народів та народностей, в забезпеченні вільного формування їхнього національного економічного, культурного, інформаційного та іншого просторів, в ренесансі та розвиткові національної ідентичності, припинення ведення сильними світу цього проти них інформаційних війн, передавання щодо них неправдивої і дискримінаційної інформації, усунення загарбницьких зазіхань на їхні землі, недопущення анексій територій, застосування постімперської споживацької психології щодо їх інтелектуальних ресурсів, корупції, злодійства та інших форм девіальної поведінки. Все це в ніякому разі не повинно виходити поза межі духовно-моральних правил міжнародних взаємин, дотримання світового порядку, поваги загальнолюдських **цінностей** та використання інсайдерських цивілізаційних здобутків людства для прогресу. **Суспільні трансформації**, в т. ч. і економічні, власне, починаються зі **змін** цінностей, спричинених впливом на світогляд та орієнтації людей лідерської інформації, отриманими правдивими знаннями та виходом із регіональної внутрішньої ізоляції й зони зовнішніх ворожих зомбувань.

Отже, вкрай потрібна **нова соціогуманістична стратегія паритетного розвитку нації і людини** як науково-прикладна основа для: а) розробки ефек-

тивного **ідеологічного інструментарію** зміни (трансформації) суспільної свідомості, консолідації та «зшиття» нації в духовному, світоглядно-націєцентричному та екзистенційно-безпековому світовому сенсі; б) створення концепції нової **доби** міжнародних відносинах, які були б побудовані на стратегії **свободи** і **безпеки** вибору шляхів інтеграції, комунікації та спілкування; в) заборони дискримінації людей за регіонами, розмивання їх національної ідентичності, інформаційних війн для інфільтрації в чужі простори неправди, ідей постімперського неореваншу, зомбування і протиставлення народів і народностей, розпалювання між ними ненависті, ксенофобії та воєнних чи інших конфліктів, особливо як предтеч кровопролиття і загроз світовому порядку.

Стратегеми соціогуманістичної концепції, будучи суголосними з світовим контекстом і загальнолюдськими цінностями, **комплексно** охоплюватимуть (мають охоплювати) знаннєво-освітній, мовно-культурний, духовно-інтелектуальний, морально-ідеологічний вектори життєдіяльності справді української держави в національно-патріотичному, інтеграційному та цивілізаційному вимірах. Іншими словами, вельми на часі є новий **соціогуманістичний підхід до буття людини і нації**, **українськість, екзистенція** яких віками пригнічувалася, а нині переживають загрозу своєму подальшому духовному ренесансу, державному розвиткові не тільки через гарячу криваву, а й інформаційну, енергетичну та інші постімперські війни, анексії території, нав'язування ідеології «російського мира» як новітньої доктрини сусіда-загарбника, що відчув себе всесильним світу цього. Отож, у творенні Нової України та вибору європейського вектора інтеграції відбулися кардинальні зміни, які вимагають глибокого і всебічного розгляду всіх сегментів національної і світової безпеки, що загострилася в умовах затяжної агресії Росії, її загарбницької, агресивно-кровавої та асиміляційної політики — традиційно самодержавної за формою та антиукраїнської за суттю. Тобто політики тоталітарно-автократичної, недемократичної, скерованої не на установлення **сталих** добросусідських і міжнародних відносин, а на перманентні загарбницькі війни, в т.ч. такі, що спричиняли в минулому довготривалі трагедії світового виміру — Першу та Другу світові війни.

З нападом агресора на Україну природно першочерговими стають стратегія і тактика її захисту. Ми їх не мали, бо не чекали удару в спину від «старшого» брата. У цьому контексті відразу зазначимо принаймні **три** важливі рефлексії, які соціальні науки, в т.ч. економіка, політологія, націологія не повинні оминати. **По-перше**, війну на сході України маймо сміливість називати «російсько-українською». Ця підступна війна, несподівано для України розпочата, справді стала всенародною і вітчизняною в боротьбі проти Росії, — нежданo згуртувала українську націю. Рівно ж — скинула маску вічної «братерської любові» російських імперій до українців, а пролиту нині їхню кров наші нащадки навіть при їх великому бажанні заледве чи зможуть пробачити. Водночас, ми, сучасники, ще не усвідомили, що розгул «братнього» лицемірства, фарисейства та замилювання очей світові почався не тепер, — не з гібридної війни як «схрещення» сучасних тактичних **методів і засобів** її ведення (зелених чоловічків, чеченців, сепаратистів зі стертими номерами російських «градів», «буків», масмедійної брехні тощо). Однак, саме на це, шкода, нині фокусується основна увага громадськості, залишаючи на маргінесі глибинні процеси, а саме: **спадковість** історичних українофобій роздвоєного мутанта (від колишнього царського до нинішнього), які мають **спільну російсько-імперську ґенезу,** що не раз була причиною кровавих ран на тілі українства.

Реалії російських українофобій почалися з різанини Меншиковим українців Батурина, знищення Катериною другою Запорізької вольниці, творення кровавою імператрицею Новоросії, з більшовиків-організаторів Донецько-Криворізької та інших республік в період боротьби з УНР та аж до сьогоднішньої анексії Путіним Криму, насадження «народних» республік в Донецьку, Луганську чи де інде. Несправедливість, неоімперські зазіхання та кров невинно убієнних рясно тягнуться із загарбницьких претензій ненаситного імперського мутанта-орла з роздвоєною головою, що спричинило роздвоєну психіку ординця, який у вічному пошуку здобичі. Це алегорично акумулював ще Крилов у цинічних звинуваченнях вічно голодного Вовка до невинно-наївних: «Ты виноват уж тем, что мне хочется кушать!».

Отже, не йдеться про широко розповсюджену в Європі філософію Достоєвського, що, мов, кара за злочин — невідворотна. Росія менше, ніж світ, поважає Достоєвського. Тому вона не скоро вибачить-

ся перед Україною, а без каяття немає ні духовного переродження, ні прощення, ні миру. Для Росії далі характерна теза агресора, в основі якої — цинічно звинуватити у всьому того, кого хочеться «з'їсти». Йдеться про **винуватість без вини** як абсолют впевненості нападника у відсутності **кари** за **злочин** з причин буцімто права сильного заново «творити» будь-якими методами і засобами свій імперський «русский мир» за власною схибленою уявою; про цинічне самочинство загарбника та самовпевненість у безкарності за його злочини. Адже ніхто рішуче не заперечив неоросійство. Історія повторюється: великороси (знайоме — Ubermenschen) буцімто будують, на їхній великодержавно-розбійницький розсуд,— Новоросію, анексуючи не землі України, а малоросів, татар (Untermenschen), наперед зловмисно ослаблених і принижених. Звісно, для швидшого ослаблення цілого його краще попередньо ділити, підтримувати його регіональну політику, в т. ч. і економічну, а відтак— налаштувати на війну проти цілого та з-за кущів цю війну розпалювати, спостерігаючи, як ллється кров.

По-друге, анексія Криму, бої на сході України свідчать, що не лише українство, а і людство знову стикнулися з цинічним **рашизмом** як сучасним проявом агресивного російського **фашизму,** який почався далеко до **італійського**. Військова ескалація, переслідування татар, українців дедалі більше переконують про наступ **нацизму** як **нової форми державно-церковної,** буцімто **всеслов'янської ідеології «русского мира».** Ба більше, якщо Путін веде терористичну війну танками і «калашами», то поперед них цей «мір» воює духовно-інформаційно за свідомість, інтелект і душі людей. Він добре усвідомлює, що природа коренів слів «свідомість», «совість» — спільно-інформаційна (відомість, вість). І якими цінностями він начинить душі, такими будуть великодержавна свідомість і совість нинішніх та прийдешніх шовіністичних московитів щодо «подавляющей поддержки» Путіна у війні з Україною чи з будь-ким «ненашенським», якого треба задля панування великоросів поневолити, зросійщити, асимілювати, а, якщо не здається, то знищити. Отож, показники такої підтримки, в т. ч. анексії Криму як новітньому терористичного експерименту «русского мира», закладені ще предками московитів, які у свій час також анексували Київську метрополію Помісної церкви, украли наше ім'я, вигадали Новоросію, сфабрикували ідеологічно-панівний статус старшого (?) брата, а нині кичаться канонічністю московської церкви, її одержавленою метропольністю та третєримством. Це все сучасне окозамилювання агресивності Росії перед світом і не більше.

По-третє, нині **небезпека** з Москви загрожує не лише Україні, а і **світовому порядку** та **міжнародному праву** взагалі. Основні фактори цивілізаційного порядку — це не тільки ринкова економіка, матеріальний добробут, а й верховенство права, культурні цінності, розумна організація, професіоналізм, гуманізм, правдива інформація задля вільного руху, життя, безпеки і прогресу. Йдеться не про **ціни**, не про **товар,** а про **цінності, свободи, знання, інформацію** як соціальні **блага** вільного цивілізованого світу. Проте, лише українці виявилися готовими воювати за ці цінності. І це відбулося всупереч тому, що автократичний Кремль стовідсотково по-азіатському використовує і використовував **інформаційну** війну для зловмисного маніпулювання свідомістю довірливих через «дези» дорого оплачених мас-медій, потужно і цілеспрямовано обдурюючи світ, тотально оббріхуючи Київ, українство та його Батьківщину назагал. За цієї ситуації в українців логічно виникає запитання: якби жив академік Сахаров, то чи він теж з «подавляющим большинством», в тому числі з так званою інтелігенцією Росії, уподібнився б очманілим «жилиновцам», і підтримав би агресію Путіна проти України?! Мабуть, ні! Але, на жаль, сахаровців мало.

Це змушує шукати **систему координат** національної безпеки України на **мапі світу**, оголосити внутрішню і міжнародну **інтелектуальну мобілізацію** для локалізації сучасних небезпечних викликів людству, зокрема такого важливого духовно-інформаційного елемента в **надбудові** держави як **ідеологічне її забезпечення**. **Духовно-інтелектуальні еліти нації** саме зараз мали б звернути увагу вітчизняного загалу і світової громадськості на небезпеку імперсько-загарбницької ідеології Росії, котра, як у свій час нацистська **брехня**, вкидається Росією в світовий **інформаційний простір** для оправдання судетської долі Криму, звільнення «униженных» Київською хунтою великоросів, збиття «посланцями» Росії цивільного малайзійського літака з дітьми на сході України, нахабного прориву через кордони суверенної країни в супереч міжнародному праву

«гуманітарних конвоїв» тощо. Допомогти політикам світу активніше реагувати на брязкіт новою зброєю постімперського неофюрера, зрозуміти, що українці, програючи **інформаційну війну**, програють все: мову, освіту, культуру, молодь, економіку, армію, вибори, територію, врешті, національну ідентичність і майбутнє. Навіть не зможемо показати наскільки **провокаційним** є шантаж Путіна щодо 10-ти денного взяття Києва, введенням військ в країни НАТО, навіювання ним страху нових воєн як предтеч третіх світових. Висвітити **ницість** Путіна як політикана, який, святкуючи анексію Криму, не проронив ані слова **каяття** за депортацію його попередниками корінного **кримськотатарського** народу, що тільки завдяки **Незалежності** України зміг повернутися на рідну землю. Хоча б заради об'єктивності згадав зобов'язання країн світу, в т. ч. і Росії захистити згідно з **Будапештським меморандумом** цілісність і суверенітет безядерної буцімто братньої України.

Отже, в інформаційній війні ми, українці, не повинні програвати в черговій боротьбі рашизму проти нашої національної ідеї, а **більше ніж хто**, маємо повне право й можемо з найвищою вірогідністю попередити світ про **низку вельми небезпечних** речей, які не відразу є очевидними. **По-перше**, після короткого затишшя нам знову нав'язали війну не так гібридну, як загарбницьку з великою т**радицією зловісної тяглості (спадковості)** російських імперій, незалежно, чи то вони були царськими, білими, червоними, православними чи атеїстичними. Вони — одвічно агресивні, особливо щодо України, кроваво-ненаситні до її еліт, нищення мови, визвольних волелюбних ідей та цинічно-брехливі перед нею та світом. **По-друге**, Україні історія витягла жеребок **прорватися** з новими **смислами** визвольної боротьби на **світові** простори за умов дефіциту традицій звільнення народів і народностей з-під неослабного багатовікового ярма російських імперій. Фінляндія, Польща чи Прибалтійські республіки — не рахуються. Їм пощастило, їх оминуло жахіття **довготривалого зросійщення**, в них не встигли розвинутися вороги Незалежності — орденоносні манкурти, ностальгійні п'ятиколонники. Тому їхній досвід — надто ексклюзивний, він не вимагає **дерадянізації** людини, нації.

І, нарешті, **третє,** чи не **найголовніше**. Путін найбільше боїться волелюбного українського **Майдану**, аби він не набув широкої **соціалізації** в Росії, а постімперська дерадянізація «совєцкого чєловєка» не заблукала в простори республік колишнього СРСР та не **деімперіалізувала** основну спадкоємницю світового зла — нинішню Російську Федерацію. Отже, вчепилася зубами в Україну та їх не розчіплює, бо знає: без Київської Русі, Помісної церкви, без України немає імперії, немає її методологічно-ідеологічної основи, історичного підґрунтя. Реваншисти воюють не проти «бандеровцев» і не за «обиженных русскоязычников». Що більше, не за «возврат» легитимности Януковичу, не за підвищення самостійності та суб'єктності Києва, а, навпаки, — за перетворення його в колоніальний об'єкт та девальвацію історичних «Золотих воріт» як індикатора вільної комунікації суверенної України зі зовнішнім вільним світом. Тобто поборюють Майдан як вираз українського вільного духу, що еволюціонував і вибухнув Революцією Гідності, несучи світові нові смисли і сенси буття, не притаманні, що більше, — ворожі шовіністичній ідеології «русского мира» та його імперським світським та церковним адептам. Нарешті, українські протести проти російського свавілля, бунти і повстання проти більшовицьких знущань увінчалися перемогою Революції та Ідеї нації.

Сьогодні рашизм, обдурюючи світ фальшем миролюбства, прикриваючись старою фразеологією інтернаціоналізму, захисника людства (найперше, ясна річ, себе) від гегемонних «происков» США та ховаючись за новітні телекартинки своїх буцімто гуманітарних конвоїв, підтримує озброєних ним найманців — вбивць люду української ідеї, яка, маючи складну історичну тяглість, все-таки живе і перемагає наперекір ворогам. Незалежно від поглядів і підходів до формування УНІ нація повинна об'єднатися і консолідуватися навколо визнання того, що історично процес виникнення, становлення та поширення української ідеї проліг від демократичної Конституції Пилипа Орлика, Кирило-Мефодіївського соціального гасла «країна без холопа і пана» через Міхновське усвідомлення України як національної самостійної держави, боротьбу УНР, її злуку з ЗУНР та визвольно-бойовий клич УПА «здобути або вмерти» за неї до сьогоднішніх пошуків і розробки євро-інтеграційної стратегії розвитку нашої країни в системі модерних світових держав та досягнень їх життєвих стандартів. Упродовж цього тривалого і складного періоду на історичний генезис

складових УНІ, як і на будь-який генезис інших суспільних напрямних, впливали та впливатимуть спадковість і новаторство, еволюційність і революційність майданів, зовнішні і внутрішні фактори, суперечні інтереси і світогляди, зрештою, запекла і кровава боротьба за них.

Національна ідея — це **основа ідеології державотворення**, це своєрідний комплекс вірувань і духовне кредо народу, квінтесенція патріотичних почувань, національного світобачення та усвідомлення державної незалежності, суверенності її інтересів; це концепт-конструкт духовно-інтелектуального потенціалу нації — тобто людей-державотворців і співгромадян, які спираючись на минуле, мобілізують творчі сили та здобутки сучасні і майбутні, на становлення і консолідацію українського народу як єдиної політико-етнічної спільноти і цілісної одиниці світового співтовариства, що наближає національний ідеал до найвищих досягнень людства в різних сферах розумної його життєдіяльності на шляху прогресу і добробуту.

Реалізація інноваційної, інформаційно-просторової моделі розбудови національної держави, її євроінтеграційних намірів та розробка належної соціогуманістичної стратегії розвитку диктують потребу опрацювати систему ідеологічного забезпечення державотворення, яка ґрунтуватиметься на загальноукраїнських інтересах, акумульованими такими пріоритетами української національної ідеї (УНІ) — **Україна: соборна, українська, гідна людини, нації та людства.** Визначаючи пріоритети стратегічної Ідеї України, наголосимо, що:

• **соборна** — це не лише географічні, територіально-просторові атрибути, а соборна **здатність** нації разом ефективно **творити українську державу** за допомогою **консолідації** сил усіх громадян, що в Україні та поза її межами проживають; це — духовна **єдність** народу на своїй землі. Лише таке розуміння соборності допоможе сформувати єдиний національний економічний, мовно-інформаційний, культурний, релігійний та інші простори, аби допомогти всім українцям, незалежно від місця проживання, усвідомити себе **соборною державо-центричною нацією**. Це особливо важливо для формування українського соціуму **як спільноти**, в якій діють **доцентрові** (соборні) і **відцентрові** (регіональні, українофобські) **сили і поля впливу**. Отже, соборність — це не лише інтеграція економік регіонів, а й консолідація народу на рівні патріотичних, духовних і морально-психологічних характеристик, внутрішньо притаманних людині, її свідомості та ментальності. Феномен соборності України — це її цілісність і керованість, націє-центричність цінностей та євро-інтеграційність векторів прориву на світові простори, а не ідеологеми розриву і поділу населення на сорти, регіони і ринки збуту продукції, перманенті з'ясування: кто кого кормит?. Насамперед, — це **національно-свідома синергійність** діянь людей як ознака організованої спільноти, як духовно-інтелектуальна **соцієтальна** «молекула», яку не можна розривати без втрати її **якісних націє-центричних** характеристик, як не можна їх зберегти, не розв'язавши **проблем** культурно-інформаційного середовища та простору. У ракурсі соборності нового значення набуває **реінтеграція** тимчасово окупованих територій, їх **рекультрегіоналізація** і **адаптація** воюючих сторін. Україна сьогодні не є соборною територіально, але соборною духовно в боротьбі з агресором. Це свідчить про те, що тест на соборність є випробуванням на цілісність території та сформованість нації. І можна лише пошкодувати, що **регіональна політика держави** не була своєчасно введена в **стратегему соборності** ні на науковому, ні на урядову рівнях;

• **українська** — відкидає підкинуте шовіністичне гасло «Україна лише для етнічних українців», але не реальну констатацію, що найважче українцеві в Україні. Йдеться про формування нових стереотипів, які позиціонували б Україну у свідомості усього соціуму держави як «рідну хату», як дім нації, який слід розбудовувати на спільних духовних цінностях, патріотичних почуваннях, інтелектуальних та культурних кодах та ідеалах українського народу, на притаманних йому традиціях, нормах і правилах поведінки, на інноваційних засадах модернізації національної економіки та політики держави відповідно до нових завдань, економічних укладів, національних інтересів і сучасних викликів. Крім цього, цей пріоритет визначає необхідність збереження українськості, використання нових чинників національної ідентичності, що вирізняють український народ як окреме самодостатнє утворення, яке має всі ознаки нації: власну землю, питому мову та своє європейське світобачення, лише йому притаманне, яке у глобальному вимірі —

гідне поваги серед світової мозаїки культур. Аби зберегти свою автентичність, українцям нікуди виїжджати, вони вдома, на обітованій землі, в Європі й європейськість — їхній **природний** стан. Не їх вина, що шовіністичні великороси нав'язали війну українцям не лише за землю, а і збереження національної ідентичності, за інформаційний простір. Вихід з війни ідентичностей знаходиться в проведенні нової соціогуманістичної політики захисту і людини, і нації, євро-інтеграційній орієнтації їх проводу, стратегізації духовного відродження українськості та створення для цього належного простору (середовища), адекватного світовим стандартам;

• **гідна людини, нації і людства** — передбачає створення належних соціально-економічних, екологічних умов окремій особистості шляхом не лише піднесення рівня матеріального добробуту, європейських стандартів життя (до яких нація поки що не «дотягує»), але і духовних, ментальних можливостей самореалізації, спілкування, національно-творчого середовища, яке поза «рамами нації», за Франком, поза національною ідеологією ні створити, ні зберегти — неможливо. Складові високої ідеї нації, що ослаблена імперським етно-інтелектогеноцидом, повинні нести не лише всі компоненти ковітального розвитку для досягнення європейських стандартів життя, а й мати певні пріоритети для свого духовно-культурного, національного відродження через соціогуманістичне ставлення до ослабленої нації, червонокнижний захист її мови, культури, інформаційного простору, гуманно допомогти усунути антиукраїнську імперську семіотику, телепропаганду тощо. Ми не станемо вільними без **очищення** нашого інформаційного простору від постімперської російської брехні, зомбування і совдепії, з одного боку. З іншого, — маємо твердо усвідомити, що не може бути **вільною людини** допоки **підневільною є її нація**. Українські майдани довели, що не можна розривати гідність, свободу людини та нації, а їхні цінності від європейських і загальнолюдських. Революція гідності вимагає розбудови гідної у цивілізованому вимірі української держави.

В Україні соборність, українськість, гідність слід ввести в ранг **стратегем розвитку** нації та досліджувати в комплексі зі особливостями її життя **«на межі»,** що зумовлює транзитність країни в контексті сучасних інтеграцій, медіаторства і зростання цих феноменів за умов глобалізації та насушною потребою зупинити подальший наступ агресора-сусіда на національні цінності. Йдеться про транзитність не тільки і не стільки як транспортно-просторову, прикордонну чи транснаціональну реальність, скільки соціально-психологічну, духовно-інтелектуальну, ментальну, ідеологічно-світоглядну. національно-патріотичну характеристику життєдіяльності українського народу на «стику» різних навколишніх культур, релігій, військових блоків, економічних і оборонно-політичних союзів, інноваційно-високотехнологічної та мобілізаційно-сировинної моделей розвитку економіки. Тобто мова про толерантне виживання на межі розмаїття звукових, інформаційних просторів, дій економічних і неекономічних чинників, де будь-який із названих і не названих з їхньої множини може стати мультиплікатором суспільного розвитку України. Власне, це актуалізує **аксіологію** вибору вектора інтеграції як архіважливий фактор **буття** української нації, її **екзистенції.** У XXI нібито вже зрозуміло: будь-які міжнародні союзи повинні насамперед утворюватися на основі культурних, духовно-моральних, освітньо-інтелектуальних національних **цінностей,** що збагачують і збагачуються самі загальнолюдськими здобутками, а не асимілюють самодостатні народи і народності. Тому розглядаймо і регіональну політику, і національну економіку в системі **нацбезпеки,** захисту **українськості,** гарантування умов для **бінарного** розвитку **і людини, і нації** серед світового розмаїття культур, мов, економік тощо. Надання складовим УНІ статусу стратегем розвитку України дозволить задіяти не лише згаданий механізм рекультрегіналізації, а і запозичити з практики ЄС низку інші **принципи** партнерства — конвергенції, субсидіарності, компліментарності та інші.

Все це вимагає **міждисциплінарного** підходу до ідеології державотворення в Україні та в кожному її регіоні. Над її сучасною візією мають працювати економісти, політологи, націологи, етнологи, юристи, соціологи, соціальні психологи — теоретики і практики, урядовці і громадськість. УНІ нині повинна стати наріжним каменем і цементуючим чинником у соціогуманістичному фундаменті його державо-націотворення, і виступати, як мінімум, у триєдиному європейському форматі — «Україна: соборна, українська, гідна людини, нації та людства», — який

широко соціалізується, а відтак глибоко усвідомлюється на суспільному, груповому та особистісному рівнях. Формат «три складові на три рівні» — основа концепту системи ідеологічного забезпечення державотворення українського народу, виповнення його євро-інтеграційних устремлінь та досягнення **національної безпеки** України для нас, живих, а, головно, — ще нерожденних. УНІ — це не тільки концентрований вираз національних інтересів та патріотичних почуттів українців, а також стратегема як програма консолідації дій нації щодо пріоритетного використання інтелектуально-інноваційних чинників творення модерної національної держави, захисту національних цінностей, побудови інформаційного, громадянського суспільства, збереження генофонду українського народу, його високої креативності та вільної інтеграції в таке ж вільне і розвинене міжнародне співтовариство.

З огляду на це, нами недаремне виділено Малу національну ідею — «Знання, інформація і рух (чин, дія)» як частину Великої стратегічної національної ідеї, точніше як **тактичний** її інструмент. Це означає, що в доданій вартості вітчизняної продукції мають переважати інноваційно-інформаційні, наукомісткі складові. Це, своєю чергою, підтверджує стратегічну важливість чотирьох «і» для розвитку країни: інформація, інтелект, інновації, інвестиції. Власне, Мала ідея за умов глобалізації спрямовує продуцентів лідерської (інсайдерської) інтелектуальної власності, творчу енергію наукової молоді на: інтенсивне використання нових знань, досягнень науки, інтелектуально-інноваційних чинників створення модерної національної держави, економіки знань, збільшення інвестицій у розвиток людини, її культури та інтелектуального капіталу; побудову інформаційного, громадянського й правового суспільства, збереження генофонду українського народу, тяглості його розвитку в плані безперервного досягнення високої освіченості, креативності, духовності та моралі; зрештою, пізнання навколишнього світу, зменшення його ентропії та небезпек — внутрішніх і зовнішніх. Окрім названої вище Малої ідеї, можуть актуалізуватися інші тактичні гасла (ідеї) як робочі інструментарії втілення складових Великої відповідно до викликів часу, проведення реформ, суспільних трансформацій, викликів тощо. Їх може бути кілька. В українському соціумі не тільки зараз актуалізувалося гасло часів зародження в Західній Україні кооперативного руху: «Свій до свого по своє», «Наші гроші — в руки своїх», а і трансформувалися і набули нових інформаційних забарвлень і всеукраїнських масштабів низка новітніх — «Не купуймо, не дивімося російське!», «Все для фронту», «Слава Україні — героям слава!» тощо.

Проте, Україна не може прокидатися лише під час чергових чи дострокових **виборів** та від **вибухів** агресивного сусіда думати про національну ідею. **Так далі жити не можна!** Потрібні стаєри, а не бігуни на короткі виборчі дистанції; керівники-мислителі, що бачать націю в триєдиному Шевченковому вимірі: минуле, сучасне і ще ненароджене майбутнє. Керівник, що не є подвижником УНІ, — не державотворець і не будівничий українського Ідеалу. Ми повинні опрацювати довгострокову **систему ідеологічного духовно-інтелектуального супроводу державотворення в Україні** за умов потенційних **викликів і загроз.** Шкода, але, даруйте, в «Стратегії-2020» розвитку України **ідеологічна** концепція розмита. Надія, мабуть, як і колись, на регіони. Однак, регіональні лідери більше сил вкладають в крик і піар; їх ніколи не вистачало і не вистачає на серйозний розгляд ідеологій державотворення в Україні, на панукраїнські проекти безпеки по всьому **периметру** пограниччя. В оцінюванні агресії Росії проти України — пограниччя виявилося, на жаль, строкатим, особливо керівники деяких держав. Це зайвий раз свідчить, що УНІ має розглядатися комплексно як у всеукраїнському, так і в загальносвітовому контекстах, насамперед, в плані безпеки території та захисту цінностей народу.

Отже, побудова Стратегії розвитку Нової України на засадах сучасних складових УНІ як стратегем розвитку передбачає, найперше, аналіз існуючої ситуації у державі, виявлення ключових загроз та протиріч, що не дозволяють запровадити таку ідеологічну основу державотворення та єдності народу вже сьогодні. Зокрема, визначальним має бути питання щодо національної держави титульного народу, його економіки, єдиної державної мови, державних символів, неасиміляційних орієнтирів інтеграції, ковітального відродження. Отож існує проблема створення **середовища**, адекватного для розвитку людини і нації. Необхідно оцінити геополітичні та геокультурні загрози українській нації. Зокрема,

такі, як-то: галопуюча асиміляція етнічних культур в окремих регіонах країни; наголоси на сепаратизмі, федералізмі окремих областей України; нівелювання та дискредитація традиційних українських цінностей, історичної пам'яті, національної семіотики, героїв, подвижників УНІ; депопуляризація української культури, літератури, книговидання, музики, кінематографу у внутрішньому інформаційному просторі країни та за її межами. Тобто припинення наїзду постімперського катка формату «Три-Д»: десуверенізація, десоборнізація та декомпозиціонування України у цілому.

У цьому контексті потрібно в «Стратегії-2020» розвитку України передбачити перспективу визначення, пропагування та захист цінностей УНІ, довготермінову програму їх втілення в життя усіма будівничими Нової України, передбачивши:

• визначення єдиних ідеологічних пріоритетів розвитку держави, які стали б підґрунтям націєдержавотворення та стимулятором імунітету проти маніпулювання свідомістю українців, особливо щодо зловмисного загострення сусідом у них хронічного синдрому типу Три-Д (дезінформації, денаціоналізації, дезінтеграції) для ослаблення, розпаду їхньої держави, зменшення націє-центричності та герметичності народу;

• захист інформаційного простору та використання для пропагування націє-творчих ідей, націєцентричних культурних цінностей, історичних традицій, народних звичаїв, обрядів тощо. Нинішня переважна більшість ЗМІ України передають інформаційний контент російською мовою. Україномовні канали не отримують достатньої кількості частот. Отже, привчають населення до неукраїнського культурно-інтелектуального продукту, активізуючи русифікацію і так русифікованого Східного та Південного регіонів, доросійщуючи Україну у цілому. Це деструктивно впливає на національні почуття, виховання патріотизму та духовне єднання українського народу, посилює його соціально-психологічну дисгармонію, феномен тотальної недовіри, нівелюючи у такий спосіб соціальний **капітал як довіру** спільноти до уряду, ідеології реформ, банків, партій, армії, інших інституцій держави;

• формування нової єдиної системи цінностей українців, яка дозволила б об'єднатися в єдину націю (державної мови, нових зразків української літератури, музики, кінематографу, театру тощо, а також духовних цінностей щодо творення єдиної Помісної Української церкви як консолідуючого загальнонаціонального феномена) та дозволила б пересічному громадянину ототожнюватися і самоідентифікуватися з нею, її героями, а не з чужою пропагандою боїв в Чечні, Афганістані, телесеріали про «ментів» та їхню боротьбу з різними суб'єктами асоціальної поведінки та іншого віросповідання;

• всебічний розвиток творчої особистості, удосконалення систем вітчизняної освіти, науки, постінформаційної економіки, впровадження інновацій, нанотехнологій, підвищення громадської активності, формування нової української національної еліти, яка стала б для народу, особливо молоді, прикладом для наслідування, збереження ідентичності, ментальності народу, його історичної пам'яті, генофонду тощо [1].

Визначення основоположних засад української національної ідеї диктує внесення відповідних **змін не лише на рівні міжнародних взаємин, а і в нормативно-правову базу України, у стратегію національної безпеки України**. Хоча при розробці нової **Конституції України** майже кожен Президент намагається прийняти її під себе, але введена буцімто демократична норма, що «жодна ідеологія не може називатися державою як **обов'язкова»**, не тільки не суголосна з попереднім записом «суспільне життя в Україні ґрунтується на засадах політичної, економічної та ідеологічної багатоманітності», але і перманентно передається від одного варіанту Основного Закону держави до іншого. Ці розмиті недоречності призвели до того, що Україна досі не тільки не має ідеологічного духовно-інтелектуального супроводу свого державотворення і становлення нації, а й девальвовані проблеми актуалізації національної ідеї як стратегеми суспільного поступу, пошуку позитивного їх історичного тлумачення, наукових досліджень перспектив розвитку в інформаційно-просторовій, інноваційній моделі розбудови національної держави за умов одвічних загроз її суверенітету з боку Москви, втручання у внутрішні справи України, в євро-інтеграційні її наміри тощо. Фактично в Україні не тільки немає ідеологічного супроводу державотворчих процесів, ідеологічних партій, а навіть окремі члени парламентських фракцій, **парадокс (!)**, — виступають на боці терористів, сепаратистів та інших антиукраїнських елементів.

Це все ставить на порядок денний нагальну потребу: опрацювати систему ідеологічного забезпечення державотворення в Україні, аби, нарешті, закрити **спекулювання** політиканами запитаннями: **ідеологічний плюралізм чи монізм, соборність чи федеративність, президентсько-парламентська республіка чи навпаки, пропорційна чи мажоритарна виборча система, нарешті, Україна — українська чи ні?** Адже вийшло так, що в Україні ні того, ні іншого немає: обпікшись на чужинській монополії тоталітарних ідеологій, зокрема комуністичній, ми боїмося доторкнутися думкою до своєї, розмаїття її сучасного ідеологічного дизайну. Можна зрозуміти німців, які заборонили не тільки нацистську ідеологію, а й, настрашені гітлерівськими маніпуляціями з проведенням загальнонаціональних референдумів, не послуговуються ними у післявоєнній Німеччині. Однак, причому тут Україна?! Нарешті, здається, ми зрозуміли, що європейськість — це наш природний стан, а євроінтеграція — це безвізове спілкування з більш демократичним, економічно і технічно модернізованим, екологічно благополучним, менше корумпованим, а тому, звісно, багатшим середовищем і світом. Зближення з ними активізує залучення зовнішніх інвестицій, прискорить перехід до 6-го технологічного укладу економіки, розширить ринки збуту, наблизить до культурних здобутків людства та обміну знаннями, прогресивним досвідом сусідів, які не воюють ні проти України, ні її українськості.

Таким чином, **йдеться про УНІ як концептуальну доктрину і стратегічну програму розвитку сучасної демократичної та вільної України, її суверенне право вибирати вектор інтеграції, національних, європейських і загальнолюдських цінностей, за які віддали життя герої не однієї Небесної Сотні.** Наші північні сусіди не мають ніякого права вчити нас толерантності, диктувати ідеї щодо зміни державного устрою, збереження українськості, усвідомлення власної національної ідентичності, гідності, творення духовно-культурних сенсів. Адже самі мають безпосереднє відношення до формування тоталітарних імперсько-більшовицьких ідеологій творення т. зв. «нової радянської людини», побудови світлого «комуністичного майбутнього», що призвели до нечуваних в мирний час людських жертв і трагедій; до лицемірної більшовицької ідеології «дружби народів», а насправді — імперського інструментарію зросійщення. І нині на очах всього світу, який знову намагаються обдурити «альтруїстичним» бажанням відновити історичну справедливість, насправді помагають сепаратистам, не гребують постімперською облудливою ідеєю «обустройства России», побудови «русского мира» не тільки як механізмом «принуждения к миру» братів православних — ближніх сусідів українців, непокірних грузинів, самостійників молдаван тощо, а і як робочим інструментарієм поділу світу на мусульманський, для нацьковування шиїтів на сунітів (і навпаки) в Іраку, Сирії, розпалювання арабів проти євреїв, побудови світової ісламської держави тощо.

На наш погляд, основна мета сучасних складових УНІ — це соборно-сконсолідована нація як повноцінне, самодостатнє соціально-економічне, етнокультурне, політико-правове, філософсько-історичне середовище в системі національного інформаційного простору, який не інгібує (гнітить), не розмиває тотожність народу; в ньому повнокровно функціонує традиційна система передачі знань від покоління до покоління, а, значить виховується національно свідома, цілісна людина і ковітальна спільнота. Тобто спільнота, об'єднана національною ідеєю, самоідентифікована і здатна гармонійно відроджуватися завдяки цій ідеї як синтезу державницьких, духовно-моральних та інших цінностей, зеленій ідеології, соціогуманістичній політиці, які підживлюють це середовище, розширяючи його до масштабу всеукраїнського чи навіть світового простору. На жаль, Україна постійно відчувала, а нині в зв'язку з агресивними діями Росії вкрай трагічно загострилися загрози українськості. За таких обставин логічно говорити про **знеособлення людини і знеодержавлення нації** у спосіб пригнічення, уповільнення, а відтак припинення їх духовно-інформаційної мобільності як домінанти **соціального руху** інформації (знань, досвіду), як фактора самодостатності та конкурентоздатності нації, захисту сприятливого для її розвитку середовища, захисту та збереження національної ідентичності в умовах загроз глобалізаційного зодноріднення, яке в Україні має подвійну природу — залишково-імперську та невідворотно-цивілізаційну.

Для підвищення **імунітету** (опірності) асиміляційним впливам нами запропонована концепція під-

вищення **духовно-інформаційної мобільності (ДІМ)** людини і нації. Соціанта ДІМ нації відображає перманентний, природний і вільний соціальний рух інформації для продовження духовно-інтелектуального життя народу, збільшення щільності його суспільного організму асиміляційним зовнішнім проникненням. Цей рух здійснюється людиною (громадою, суспільством) шляхом традиційного її передавання «по вертикалі» (від покоління до покоління) як нематеріальний трансферт, водночас творчого генерування **нових** знань «по горизонталі», здобутих на рівні одного покоління (чи особистості). Якщо в першому випадку домінантна роль належить сім'ї, школі, вишам, то в другому — науці, проектно-конструкторським організаціям, інноваційній, творчо-пошуковій активності і раціоналізаторсько-винахідницькій діяльності. Прогрес відбувався з врахуванням двох основоположних складових (традиціях і новаціях), оптимальне поєднання і гармонізація яких забезпечує тяглість (спадковість) і модерність (інноваційність) поступу. Не приховуймо, що в Україні одна з найбільших національних меншин споконвічно претендує на простір (економічний, мовний, інформаційний, культурологічний тощо) корінних народів — українського, кримськотатарського. Маску «старого брата» скинуто, Росія, ставши ворогом України № 1, веде неприкриту братовбивчу війну. Ми, українці, — вільні люди на своїй землі відстоюємо своє право на свободу. У цьому основа нашої національної ідеї і домінанта архетипу українця!

З огляду на це, серйозної уваги потребує третій **(по діагоналі)** вектор розвитку як **рівнодійний**, власне, складений з урахуванням сили (дії, чину) двох перших напрямків (вертикального і горизонтального), формує комфортні умови для всебічного розвитку народу, себто **середовищеспроможність** нації як її **соборну здатність** вирватися на передові позиції науково-технічного, економічного, а відтак — цивілізаційного прогресу, захистити себе, зберігши вітчизняний, ексклюзивний доробок багатьох поколінь корінного народу для себе та світової культурної мозаїки. Розмита національна ідентичність применшує **середовищноспроможність** народу, яку вже віддавна за кордоном вивчає стосовно екології нова галузь науки — середовищезнавство (інвайронментологія). Адже є показники конкурентоспроможності вітчизняної економіки, її товарів, є індикатори платоспроможності населення, пропонується вивчати середовище як екологічний чинник. Але Україну чомусь зовсім не турбують суспільні — духовно-інтелектуальні, інформаційно-мовні, релігійні та інші **критерії** середовищеспроможності нації щодо відродження (передавання, виховання, збереження) **автентичних** якостей її співгромадян, головне, воєнного **захисту** — національної безпеки, боєздатності власної армії, цивільної оборони тощо. Багато говорилося про економічний спад, але не турбував розвал армії, втрата спроможності захисту українськості, духовних цінностей.

Обороноздатність країни — інтеграційний індикатор, доленосний для суверенного розвитку народу. Адже відображає здатність громади (соціуму) бути **націє-творчим** середовищем (простором, джерелом, тлом) не лише в економічному, технологічному, екологічному плані, а й в духовно-інтелектуальному, мовно-інформаційному, етнічно-культурному, демографічно-ментальному, політично-патріотичному, військово-захисному аспектах відтворення (чи відродження після колоніальної денаціоналізації) людини, її сім'ї, систем освіти, науки, релігії, історичної пам'яті і таке інше. Ми знову ослабили увагу до захисту Батьківщини, до війська, буцімто, як безбатченки, забули: хто не турбується про свою армію — годує чужу. Тут потрібно як дбати про свої збройні сили, так й духовно-інтелектуальний розвиток спільноти взагалі. Треба не лише свого не цуратися, його захищати, а щоб бачити дальше, обов'язково слід опертися на плечі гігантів передової вітчизняної та світової думки. Пам`ятаймо, що не лише зброєю виграють війни, не тільки силою насилля. Силою правди, знань та інтелекту збережемо і захистимо національні ідентичність, відрубність своєї культури, врешті не будемо слухати брехливу пропаганду щодо спільності ген з твоїм насильником.

У процесах самостановлення соборної людини і формування націоцентричного соціуму важливу роль відіграватимуть гармонія розбудови вітчизняної економіки, використання для цього економічних і неекономічних факторів, з одного боку, та проведення регіональної політики на платформі національній ідеї як стратегеми розвитку України у цілому, — з іншого. Використання аксіологічного підходу до пошуку неекономічних чинників

підвищення ефективності економіки та розбудови національної держави допоможе не тільки виділити такий вагомий об'єднуючий націю чинник як УНІ, а показати, що немає чистої економіки, як немає рафінованих економічних факторів її ефективності, а є система національних і загальнолюдських вартостей, є ядро і провід народу, від орієнтацій яких великою мірою залежить регіональна і загальнодержавна політика, її патріотичність і націоцентричність. Дерадянізацію соціуму, збільшення деценралізації податків, підвищення ролі місцевого самоврядування — це, як і багато іншого регіонально-маргінального, можна досягнути, установивши лише головні стратегічні детермінанти взаємозв'язку і взаємозалежності національної економіки та регіональної політики. По-перше, **стратегізація регіональної** політики має бути доцентровою, державотворчою, а, отже, — **національною** за суттю. По-друге, така сутність буде притаманною гаслу «сильні регіони — сильна держава», яким регіонали Януковича по-фарисейськи прикривалися, тоді і лише тоді, коли чітко йтиметься про **українську** державу. Вона може бути такою, звісно, за **однієї** умови — регіони сильні не відцентровим чи федеративним налаштуванням прокремлівських олігархів, які, виголошуючи буцімто патріотичні лозунги та почуваючись незалежними від Києва місцевими феодалами, на ділі проводили в життя антиукраїнську політику. Однак, тільки давалася взнаки суб'єктність України, вони її разом з Росією вбивали і вбивають. Якщо українізація чи коренізація регіонів налякали одного диктатора на початку минулого XX-го сторіччя, він організував геноцидний Голодомор і репресії, то можливість їх проведення після Революції Гідності — перестрашили інших, і вони спричинили анексію та кровопролиття на початку XXI-го.

Отже, незважаючи на війну із зовнішнім і внутрішнім ворогом, потреби фронту і проведення економічних реформ, не відкидаймо комплексні дослідження теоретико-методологічної **основи** формування в Україні нової політики, яка б ґрунтувалася на універсальності соціогуманістичної парадигми **паритетного захисту індивідуальних прав людини і колективних прав нації**; водночас не виносила б на маргінес ні історію, ні подвижників УНІ, ні її сучасну реалізацію як споконвічну мрію корінного народу, що дав назву національній державі в центрі Європи. Прикро, що і в 3-тьому тисячолітті українці вмирають за право вільно жити на своїй Батьківщині, за національну ідею як програму (стратегему) суверенних дій. Окрім непоправних жертв людських життів, є втрати культурно-інтелектуальних, духовно-інформаційних цінностей, що мають екзистенційне значення для всього цивілізованого світу. І світ повинен, нарешті, пройнятися тим, що Ідея державотворення в Україні будується не на «обусторійстве» імперії за рахунок анексії чужих земель, а на **гармонії** соціогуманістичної парадигми **буття** кожної **людині, її нації,** що дозволяє їм самоусвідомити і стати реальними господарями на своїй землі та співжити зі всім вільним світом. Останні парламентські вибори свідчать, що свідомий вибір нації її європейського майбутнього поборов півсвідоме імперське минуле, як і раніше, нарешті, остаточно здолав роздвоєність в головах і слабкість в розтягнутих у різні боки ногах керівництва країни. Але є речі, які не під силу одній нації. Людство має не тільки констатувати, що кожний народ достойний свого уряду, а й морально допомогти потолоченим націям з нових соціогуманістичних позицій бінарного захисту людини і нації. Людство, як третя сторона, має їм відповісти на насушні питання: чи кожна держава гідна людства, чому в 3-му тисячолітті світ мириться з ідеологію чу-чхе, з анексією колишнім кагебістом чужих територій, врешті, надає агресорові право вето на рішення Ради Безпеки ООН вивести війська із загарбаних земель?

І насамкінець. Нами ще в 2011 році був проведений круглий стіл **«Українська національна ідея як духовно-інтелектуальний код соборності народу: етнічний, інтеграційний та цивілізаційний вектори»,** присвячений 20-річчю Незалежності України. Його матеріали були широко розповсюджені, але вони чинному уряду, вочевидь, видалися у такому **форматі** — не актуальними. Нині, на наш погляд, доцільно провести аналогічний захід із залученням вчених, авторитетних небайдужих людей, яким є що сказати з названої проблематики. Спочатку організувати обговорення, інтерактивні діалоги за допомогою аудіовізуальних засобів у всеукраїнському масштабі, а відтак — організувати відповідні парламентські слухання у Верховній Раді, прийняти Закон «Про соціогуманістичні за-

сади ідеології духовно-інтелектуальне забезпечення державотворення в Україні». Головне, навчитися працювати на **випередження**, не дати реалізувати постімперські ідеї російських політиканів і українських сепаратистів федералізувати та декомпозиціонувати Україну, тобто розшматувати її за ворожими лекалами, а відтак — окупувати по заново відбудованій Берлінській стені. Трагічність такого поділу — важко передбачити: вона матиме не лише український, а і світовий вимір. Трагедія обчислюватиметься не Небесними Сотнями, а Мільйонами невинно убієнних. І багато залежить від нас, сучасників: чи поставимо Ідею, Слово там, де їм належить бути — Спочатку?!

1. *Вовканич Степан*. Українська національна ідея та еліта в духовно-інтелектуальному забезпеченні державотворення / Степан Вовканич. — Львів : ІРД НАН України, 2014. — 498 с.
2. *Пасічник В.П.* Ідеологічні засади національної безпеки України в умовах російської агресії / В.П. Пасічник, І.В. Пілат // Регіональна економіка. — № 3. — 2014. — С. 261—263.
3. Українська Національна Ідея як духовно-інтелектуальний код соборності народу: етнічний, інтеграційний та цивілізаційний вектори. Матеріали круглого столу / за ред. професора В.С. Кравціва. — Львів : ІРД НАН України, 2011. — 62 с.

Stepan Vovkanych

ON UKRAINIAN NATIONAL IDEA
AS A COMPONENT OF STRATEGIC APPROACH
TO FORMATION OF IDEOLOGICAL BASES
IN STATE-BUILDING POLICY

On the basis of analytic studies as for the threats to the processes of state building in Ukraine and preservation of its national identity it has been suggested the introduction and usage of national components of the Ukrainian idea to the level of socio-economic stratagem of power, systems of its national safety and collective euroatlantic defence.

Keyword: Ukrainian national idea, ideological base, strategem of development, national identity, Ukrainian wordview, information war.

Степан Вовканыч

СТРАТЕГИЗАЦИЯ УКРАИНСКОЙ
НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕИ
В ФОРМИРОВАНИИ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ
ОСНОВ ГОСУДАРСТВЕННОГО
СТРОИТЕЛЬСТВА

На основании анализа угроз процессам государственного строительства в Украине и сохранения её национальной идентичности впервые предлагается ввести составляющие украинской идеи в ранг стратегем социально-экономического развития державы, систем её национальной безопасности и коллективной евроатлантической защиты.

Ключевые слова: украинская национальная идея (УНИ), идеологические основы, стратегема развития, национальная идентичность, украинскость, информационная война.

Ірина ТАРАСЮК

НАРОДНОРЕЛІГІЙНА «ФІЛОСОФІЯ ВДЯЧНОСТІ» В УКРАЇНСЬКИХ ПАРЕМІЯХ

Ходімо в селища, там люде,
А там, де люде, добре буде.
Там будем жить, людей любить,
Святого Господа хвалить.
Т. Шевченко, «Царі»

Стаття є спробою представити на паремійному матеріалі народну «філософію вдячності», основану на багатовіковому життєвому досвіді українців і християнському віровченні. Як складова релігійного світовідчуття вдячність Богові невіддільна від смисложиттєвих понять народу. Постійне звертання людини з подякою і прославою до Бога продиктовано необхідністю збереження внутрішнього спокою, рівноваги духу, миру душевного.

Ключові слова: Слава Богу, дякувати Богові, славослів'я, вдячність, паремія, приповідка, народна мудрість, народна філософія, світогляд, традиція.

Серед потужного пласту народних паремій, джерелом виникнення яких є релігійна сфера буття, особливої уваги заслуговують ті з них, які виразно позначені елементом християнськості, що (за словами Д. Степовика) «становить істоту нашої культури до ХХ століття» [29, с. 3]. Народні фразеологізми з первісною або актуальною релігійною семантикою мають різноманітне використання у мовленні (приказки, прислів'я, вислови привітання, прощання, клятви, побажання, слова благословення тощо). Вони можуть бути багатим матеріалом для психологічного пізнання українського етносу, оскільки у приповідках висвітлюється внутрішнє життя народу, і вони є яскравим вираженням «духу його віри» [26, с. 5].

У розвідці про роль і значення релігії А. Котович, розглядаючи форми народної побожності («релігійного виявлення») у різних етносів, акцентував на вербальному вияві релігійності в українській культурі, зокрема на тому, що «ми, українці, намагаємося *славити Бога* в своїй мові, заховуючи особистости нашого звичаю, котрі витікають із питомих рис нашого народу та його традиції». Автор статті пояснює цей факт так: «Бо лише релігія одна в нашім житті являється тим, що всім нам зрозуміле, присуще, миле, дороге, а найголовніше — усім нам защіплене» [7, с. 9].

У нашому викладі спробуємо представити словесну традицію народної «філософії вдячності і прослави Бога», оперту на багатовіковий життєвий досвід українців і ті поняття, які живляться джерелами християнської релігії. Зупинимося на аналізі двох часто вживаних висловів: *слава Богу* і *Богу дякувати*. На перший погляд, актуальне значення цих словосполучень не випливає із семантичного наповнення тих слів, що входять до їх складу. Функцію і семантику виразів *Хвалити Бога*, *Богові (Богу) дякувати* «Словник української мови» фіксує як вставні слова у значенні «на щастя». *Слава Богові (Богу)* уживається у значенні «добре», «гаразд» і як вставні слова у значенні «нівроку», «далебі», «як видно» [25, с. 208].

Словоформи, подібні до українських, наявні у багатьох слов'янських та інших європейських мовах. Не зупиняючись докладно на всіх іноетнічних паралелях, наведемо лише деякі порівняльні дані. Так, наприклад, у росіян вислів *слава Богу* побутує як вставний у значеннях «на щастя, внаслідок прихильної до нас волі Божої», «сприятливо, дуже добре, за що слід дякувати Богові, славити Його», а також «в хорошо-

му стані, непоганий». У польській мовленнєвій традиції йому відповідає *chwałaBogu*, *dobrze*, *wporządku*, *Bogudzięki*, *dziękiBogu*. Російський зворот *прославлять Бога* має кілька відповідників у польській мові: *chwalić Boga; wielbić Boga; wychwalać Boga; oddawać chwałę (cześć) Bogu*. Натомість перекладом до російського *благодарить / возблагодарить* Бога (розм. *Бога* благодарить), що означає «бути вдячним Богові за те, що сталося», є польський вислів *dziękować / podziękować Bogu* [37, с. 66]. Ці та інші паралелі в різних етнотрадиціях загалом указують на значне поширення й певну варіативність аналізованих стійких словосполук, а також їх давнє коріння в лоні християнської культури.

У контексті нашої теми цікаві думки з приводу етимології імені одного з язичницьких божеств, що згадуються в літописах, — бога вогню Сварога, знаходимо упраці К. Сосенка «Пражерело українського релігійного світогляду». Слово *Сваріг* автор пов'язує з *j. hvar «Sonne»*, з давньоіранськими *j. xarѣnѣh*, *p. farnah*. «Виходить з того, — пише дослідник, — що Сваріг — це epithethonornans Бога: «хвальний, величний, маєстатичний», або сам абстракт: «хвала, велич, блеск», для зображення Бога» [27, с. 56]. К. Сосенко робить припущення про походження українських слів «хвальний», «хвала», «фала» від *xarѣnah*, *xarrah*, *farrah*, а також зазначає, що український вислів *фала Богу!* має буквальний давньоіранський відповідник. Автор доходить висновку, що імена «поганських богів» позначають не окремих богів, але атрибути одного Бога або «його ідеальне становище проти людей». Те, що всі ці імена етимологічно давньоіранські, на думку дослідника, найкраще свідчить про «староіранський родовід українського племени; бо ідеї про Бога не дадуться накинути — їх треба пережити» [27, с. 56]. Отже, вокатив *Хвала Богу!* в нашій мові має давнє походження і пов'язаний із ще дохристиянськими уявленнями народу про божество.

Уважаємо не зайвим з'ясувати біблійне слововживання аналізованих висловів. Згідно з ученням ап. Павла, основний гріх поган у тому, що вони Бога «не як Бога прославляли або дякували» (Рим. 1:21). У Біблії подяка відіграє важливу роль, будучи усвідомленням дарів Божих, найчистішим прагненням душі, захопленої цією щедрістю і радісною вдячністю за ласку Божу [24, с. 581]. У Святому Письмі подяка означає «знаходити радість, хвалу і звеличання, прославляння Бога». Хвалити Бога — це «сповіщати про Його велич»; дякувати Йому — значить «проголошувати Його чудеса, свідчити про Його діла». Супроводжуючи молитву і життя християн, ставши його правдивою підвалиною, подяка розквітає з такою силою, з якою вона ніколи не проявлялася раніше, у старозавітні часи [24, с. 582—583].

Упродовж століть усе життя українського люду, разом із життям Церкви, розвивалося й висловлювалося у постійному поєднанні молитов і подяк, одним із проявів яких було славослів'я. У цій розвідці намагатимемося прослідкувати внутрішню взаємопов'язаність між таким усталеним способом ведення розмови, здатністю людини бути задоволеною життям, радіти життю та релігійним світовідчуттям українців.

Цієї народнохристиянської традиції славослів'я дотримувалися, зокрема, горяни, для яких вона мала важливе морально-етичне і світоглядне значення. Інформацію про це виявляємо у працях українських народознавців. Так, В. Гнатюк у своїй розвідці про життя, побут, звичаї гуцулів, акцентуючи увагу на їх побожності, писав: «Гуцулы дуже богомольнѣ и бобожнѣ, але на свой способ. Они моляться часто и богато, але не всѣ тѣ молитвы приписанѣ, причом надають им своє власне розумѣня» [2, с. 22]. Автор констатує, що горяни шанують «усѣ християнськѣ місця» — церкви, каплиці, хрести, знімають уже здалеку перед ними капелюхи, хрестяться та виголошують «усякѣ побожнѣ формулы, як: *Слава тобѣ, Господи Сусе Христе, сыну Божій*, дальше говорять «Отче наш» и кончать: «Заборони, Господи, від усякого лихого, від припадку кєжкого всей нарід православный тай мене» и инше». Довідуємося також, що гуцули святкують «твердо» всі свята, постять усі пости, накладаючи на себе, крім церковних, ще добровільно інші пости; не жаліють пожертв «на боже». Етнограф підкреслює, що ті вірування гуцулів, які не збігаються з церковними догмами, слід розглядати як «стариннѣ, культурнѣ пережитки» [2, с. 23].

Відомий письменник і народознавець другої половини XIX ст. Є. Згарський, прагнучи за допомогою різних тематичних груп прислів'їв відтворити картину морально-етичних засад, цінностей українського народу, у своїй розвідці «Народна філософія» наголошував на таких його рисах, як побожність, яка

«завсѣгды домувала на Руси», та «духъ богобойности», що споконвіку «оживлялъ дѣдовъ, прадѣдовъ нашихъ» [13, с. 12]. Коментуючи приповідку *Живий народ наш, як довго жива його віра*, дослідник слушно зауважив, що народ у Бога знаходив відраду і потіху у часи, коли «насилалъ Господь великыи да тяжкыи кары на край нашъ». Про поширений серед українців звичай пошанування святих місць і славослів'я Є. Згарський згадує так: «Куда ни поступимъ нашою родною землею, кресты, знамена святой вѣры, окрашаютъ ланы, царины, прилюдны гостинцы. На видъ святой фигуры крестится нашь подорожный, и отдавши честь Богу, поздоровитъ на встрѣчи каждого человѣка. «Почитай Бога и всѣхъ добрыхъ людей», говорятъ дѣточкамъ, коли дѣтвора и привѣтствуе мимоидущихъ словами: *Слава Исусу Христу*. Такъ Богъ, свѣтъ, вѣра, молитва живутъ въ головѣ и сердцу нашого народа» [13, с. 12].

В народній культурі українців особливий релігійний стан подяки-благословення як «взаємин» між Богом і людиною, найвиразніше проявляється у святвечірній час. Це той момент, коли на благословення Бога, який дає своєму створінню життя й спасіння, відповідає благословення захопленої всемогутністю і щедрістю Божою людини, що віддає подяку Творцю. Маємо підстави вважати, що найбільш красномовно описав ці «взаємини» К. Сосенко. «Святий Вечір — се ж година перед досвідком вселенної — і, за думками народу, як людина, так звірина, птиця і комаха повинні дати вираз *радости і вдяки перед Творцем* за своє життя, — розкриває особливості народного світорозуміння автор культурологічної оповіді «Різдво-коляда і Щедрий вечір». — А святкуючи рільники і скотарі не мусять в отсю годину забувати, що уся тая домашня худібка — приятелі, помічники й кормильці родини, сотворені від Бога-Творця людям на радість, *Йому на славу і вдяку*» [28, с. 35]. К. Сосенко також слушно підмітив, що подібні мотиви проявляються у більшості колядок, перш за все у колядках про «почин світа», які головним чином вказують на те, що українське свято Різдва — це свято «на спомин різдва світа» [28, с. 35]. Отже, така народна інтерпретація Різдва грунтується на основі синкретичного народнохристиянського світогляду.

Як бачимо, спостереження К. Сосенка стосуються такого релігійного досвіду народу, в якому розуміння зовнішнього світу пов'язане з його уявленнями про те, що все існуюче виникає через абсолютну ініціативу, що світ задуманий за наміром, за волею, так би мовити, «заволений». Народна релігійність дає усвідомлення світу як «реальність часткову, фрагментарну, відносну, таку, що потребує Всього, без якого він не має основи й сенсу» [19, с. 116]. Тому й потреба вдячності виникає з усвідомлення існування Бога, яке для людини є не теоретичним, а екзистенційним, життєвим питанням. Влучно про це сказав кардинал П. Пупард. «Перед фактом мого існування й існування світу можливі дві основні позиції: або бунт, тому що я тут без жодної підстави, ніхто мене не хотів, і, власне кажучи, моє життя не має жодної мети; або ж, якщо я був бажаний і замислений Кимось, *вдячність* за існування, що мені дане, і довіра до життя, яке мені дане і яке, відтак, має сенс» [19, с. 114]. Таким чином, почуття вдячності у світовідчутті як окремої людини, так і цілого народу, невіддільне від їх смисложиттєвих понять.

І. Франко у «Галицько-руських народних приповідках» тлумачить, що *Богу дьикувати!* — це «звичайна фраза по скінченню якогось діла» [1, т. 10, с. 71]. Укладач збірки паремій пояснює також варіант цієї фрази: «Звичайне закінчення тексту в старих рукописах: *Конець і Богу слава*, — увійшло і в народню поговірку при закінченню всякого діла» [1, т. 23, с. 289]. Завершивши певну роботу, часом промовляли слова *Спасибі Богу за допомогу* [31, № 4557]. Слід зазначити, що народна мудрість радить і починати, і закінчувати будь-яку справу з Богом: *Рано встань, зітхни до Бога і в руки поплюй: Все з Богом!* І. Франко визначає цей вислів як «поучене для роботящого чоловіка, якому спішно до роботи» [1, т. 27, с. 6]. Так думав й говорив увесь робочий люд на нашій українській землі, що й майстерно відтворено у творчості українських письменників. «Багато часу пройшло, — пише У. Самчук у трилогії «Волинь», — аж поки дочекалося (Городне), що куплять його оці натруджені суконні дядьки та посвоєму, по-мужицькому, поплювавши в долоні, *з Богом за працю візьмуться*» [20, № 5, с. 56].

Відповідно до народно-християнських уявлень, початок справ з молитвою забезпечує заходу успіх і оберігає від випадковостей і неприємностей. Ще в середині XIX ст. учені намагалися пояснити походження таких коротких молитов-зітхань до Господа. Так

російський фольклорист й етнограф І. Снєгірьов указував, що як на серце, так і на прислів'я народу «віра і благочестя поклали священну печать свою. Починаючи і закінчуючи справи свої з Богом, він славить святе ім'я Його і у своїх прислів'ях» [26, с. 17].

Такі словесні формули супроводили усе життя селянина, вони є дзеркалом народної душі при усіх різноманітних умовах життя. Крім того, сталі вислови завжди несуть певну емоційну, естетичну інформацію. Тому важливим є пошук вихідного значення, «вихідного образу», що лежить в основі народного фразеологізму, реконструкція його «образної сутності» [11, с. 27]. Поглянути на формули *Хвалити Бога* і *Богові дякувати* як на словесний матеріал, що відображає душу народу, його психологічне єство, спосіб мислення, допоможе врахування контексту, ситуації мовлення. Звернемося до текстів художньої літератури, де коротку формулу прослави Бога можемо зустріти у численних епізодах. До прикладу, у творах Б. Лепкого й У. Самчука цей вислів побутує у різних варіантах, як-от:

1. «Не тривожся, гетьман ще, *славити Бога*, з глуздів не збився, щоб слухати княгині» [9, с. 60].
2. «Скажіть, люди добрі, хто б вам кормив даремно сироту? Марія, *слава Богу*, не сліпа і не крива» [21, с. 10].
3. «Як же там? — питав шепотом, щоб не розбудити сплячої. — *Богові слава*, пройде» [9, с. 32].
4. «Аж за хутором в полі озирнувся. — *Хай буде Господеві слава*, — втікли ми», — сказав мельник і перехрестився» [9, с. 74].
5. «Дістали, *хвалити Бога*, досить. Хватить на кілька років» [21, с. 41].
6. «... а на Ровіцькому хуторі півні співають. — «А-а, *хвала Богу!* — кажу. Зняв я шапку і перехрестився та почав поволі рухатися» [20, № 6, с. 25].

Варто зауважити, що форму прослави Бога мають деякі, вже згадувані у цьому викладі, традиційні українські привітання. Згадуючи далекі роки свого дитинства, Я. Гоян пише про релігійне світосприйняття, засвоєне у той час: «Світ цей сотворений Богом, а ми росли в ньому і добре знали, що живемо у Божому світі. Всевишній є всюди: і на образах у хаті, і в молитвах, і в щоденному вітанні «*Слава Ісусу Христу*» — «*Навіки слава Богу*», і в різдвяній радості «*Христос рождається*» — «*Славіте Його*» [3, с. 6].

Ці сакральні привітання виконують певну духовно-психологічну функцію. З релігійної літератури можемо довідатися, що такі привітання є особливими відпустовими молитвами, через які людина звільняє себе від нещасть і терпінь, що їх вона стягнула на себе за свої гріхи. «Вірним, що вітаються таким чи подібним привітом (*Слава Ісусу Христу — Слава на віки*...), даний відпуст 300 днів. Коли ж побожно відмовити коротеньку молитву-зітхання (*Слава Богові!*), почувши яке-небудь богохульство, то дається 500 днів відпусту» [15, с. 81].

Згідно з наукою Церкви, постулати якої досі залишаються важливим джерелом народних понять і уявлень, Бог створив людину для своєї слави. Тому люди «повинні славити святе Боже ім'я і вихваляти велич діл Його» [4, с. 67]. У посланні до євреїв апостол Павло настановляє: «Отож, завжди приносьмо Богові жертву хвали, цебто плід уст, що Ім'я Його славлять» (Євр. 13:15).

Наш люд завжди був вірним цим принципам християнського життя. Народна мудрість мовить: *Йому б жить та Бога хвалить* [31, № 1656] чи *В такім добрі лиш би жити та Бога хвалити*. Так говорять про «покійника, що вмер передчасно, полишивши своє добро» або про «заможного чоловіка, що шукає собі напасти, накликає на себе немилі пригоди» [1, т. 23, с. 15], тобто не вміє цінувати своє життя, не задоволений ним.

В українських пареміях закарбувалося й таке ставлення до власного життя, яке відповідає новозавітній настанові «Будьте життям не грошолюбні, задовольняйтеся тим, що маєте» (Євр. 13:5). В народі кажуть: *Є, спасибі Богу, хліба з душу, грошей з нужу — тай буде з нас!* [31, № 9896]; *Живи та й Бога хвали*; *Нема що Бога гнівити*, — значить, «нема чого нарікати, ведеться не зле» [1, т. 16, с. 348]. Принагідно зауважимо, що таке вміння бути задоволеним життям, радіти тому, що маєш, залежить від складу розуму, а не обставин, походить із джерела всередині нас, це вибір самої людини. Як відомо, ті, хто втішається життям, не обов'язково більш обдаровані чи більш удачливі від безрадісних. Просто одні є внутрішньо налаштовані радіти життю, а інші неначе наполягають на житті з труднощами [16, с. 138].

Народна мораль уважає неприйнятною невдячність Богові за все Його добро, засуджує тих, хто

нарікає на Нього. Свідченням цього є побутування низки приповідок виховного, повчального характеру: *Каменьом у Бога кидати*; *Гріх Бога гнівити*, тобто «гріх нарікати на Бога, коли чоловікові поводиться непогано, або коли він справедливо терпить за свою провину» [1, т. 23, с. 239; т. 16, с. 458]. Поширене в народі застереження *На Господа гріх нарікати* І. Франко тлумачить так: «Чоловік усе повинен нарікати на себе, на свій нерозум або на свої злі прикмети» [1, т. 16, с. 436]. Про такого, що голосно плаче і нарікає на Бога, мовиться: *Як хто ся розвиє, то й на Бога виє* [1, т. 27, с. 34]. У народну свідомість глибоко проникло поняття неминучого покарання за такий гріх. *Я вже утоплена в пеклі, бо клину і Бога, й сама себе, бо ми прикренечко жити*. Так говорила жінка, жаліючись на лиху долю [1, т. 24, с. 508].

Окремо слід підкреслити, що у приповідках аналізованої тематичної групи відображено характерне для народної морально-етичної традиції протиставлення добра і зла в образах Бога і чорта. *Од Бога, так хвалить Бога, а од лихого, так нехай воно на собі обачить* [31, с. 8]; *Бога хвали, а чорта не гніви*, що означає «жий побожно, але не провокуючи злого» [1, т. 10, с. 66]. В одній із жартівливих поговірок йдеться про те, що й чорт іноді робить людям добро, хоч загально має лиху славу: *І чорт не такий лихий, лиш го люде в зуби взяли*. Цікавим є те, що ця приказка має варіант в анекдотичній формі, а саме: *Питався чорт баби: — Що люде о Бозі говорять? — Славлять, величають. — А що о мені? — Якось вас дуже на зуби взяли* [1, т. 28, с. 322].

Серед паремій у формі прослави Бога можемо зауважити функціонування окличних словесних зворотів, якими виражають захоплення, подив, сильні враження. Такий емоційно наповнений вислів *О Господи милосерний, слава твоя по всій земли!* І. Франко визначає як «побожну формулу», якою «іноді висловляють своє зачудуванє, чуючи або бачучи якісь незвичайні річи» [1, т. 16, с. 436]. Вербальні прояви релігійного почуття, піднесених емоційних станів містять народну інтерпретацію християнського постулату про пізнання невидимого Творця через видимі речі, за яким слід з величі краси створінь навчитися належно славити Бога. Як стверджував св. Василій Великий, земля, повітря, небо, вода, день і ніч, як також усі видимі створіння красномовно нагадують нам нашого Добродія. Подібне сприйняття світу знайшло свій відбиток у релігійній свідомості Т. Шевченка, який, милуючись красою української природи, захоплено писав:

…І соловейко на калині
То затихав, то щебетав,
Святого Бога вихваляв;
І все то, все то в Україні!… («Сон»)
[34, с. 32].

Славослівні формули використовувались у народній обрядовості. Так на Великдень, повертаючись з церкви, де святились паски, говорили: *Слава ти, Боже, за ту ласку, що освятив піп паску* [1, т. 27, с. 112]. Таким чином дякували Всевишньому за те, «що дозволив діждатись Великодня й свяченого» [18, с. 308]. У цей день святковий хліб-паска має велике значення, її споживання супроводжувалось молитвою і подякою. Ось як цей народний звичай змальовано у повісті «Маруся» Г. Квітки-Основ'яненка: «Після посвячення батько Марусин і уся рідня сіли розговлятись. Батько прочитав тричі «Христос воскресе з мертвих», відрізав паски свяченої і положив перед кожним по куску. Покуштовавши її бережно, щоб крихот не розсипати під стіл, усяк перехрестився і сказав: *Спасибі Богу милосердному! Дай, Боже, і на той рік діждати!*» [30, с. 108—109].

Корені такого способу висловлювання своїх прохань з похвалою і вдячністю слід шукати в лоні християнської традиції, зокрема, у рекомендаціях апостола Павла, у тих мудрих біблійних порадах, що грунтуються на духовних принципах і глибокому знанні психології людини. Дотримання цих законів душі і розуму відкривало шлях до здоров'я, гармонії, умиротворення. Сучасні фахівці в галузі психології запевняють, що такий простий метод молитви дає надзвичайні результати. Суть у тому, що «вдячне серце завжди перебуває близько до творчих сил Всесвіту і, за законом взаємовідносин, основаним на космічному правилі дії і протидії, на нього буде скерований потік невичерпних благ» [12, с. 95].

Вплив церковної традиції відчутний у вислові вдячності за гостину *Спасибі Богу, усім святим, и вам за хліб, за сіль* [31, № 12059]. Збірка «Українські приказки, прислів'я і таке інше» містить й зафіксовані М. Номисом усталені в народ-

ному етикеті формули відповіді співрозмовникові на його слова подяки за що-небудь: *Ні за що; Богу дякуйте! ... Господеві!; Вибачайте! Богу дякуйте!; Дякуйте Господеві!; Спасибі й вам! Дай, Боже, здоров'я за ваше приятельство!* [31, № 12081]. За традицією, якої дотримувалися гуцули, увічлива відмова від запрошення до столу теж містила вислів подяки Богу. «Як увійдуть у хату, а застануть кого при їдженю, кажуть: Споживайте здорові! — Дай Боже здоров'я, просимо і вас ршєних! — Їжте здорові, я вже попоїв, *дєкувати Богу с'єтому*!» [35, с. 34].

Заслуговують на увагу й приповідки жартівливого значення. Устаючи від обіду або вечері, говорили: *Честь Богу, хвала, що сі душьи напхала* [1, т. 28, с. 308]. Ця жартівлива подяка близьким приятелям за їжу побутувала і в таких варіантах: *Господу честь і слава, що грішна душа напхалась; Дякувать Богу святому, що дали їсти пустому; Дякувати Богу і мені, а господареві і господині ні* [18, т. 1, с. 79, 229, 117]. У праці Р. Кайндля «Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази» натрапляємо на інше тлумачення змісту приповідки *Богу дєкувати сьвєтому, що дау їсти пустому*: так каже той, кому «удається щось несподіване, що перевершує його знання й уміння» [5, с. 164].

При зустрічі зі старим знайомим колись можна було сказати: *Хвалити Бога, што ти тут; прециж тя раз* вижу [1, т. 28, с. 530]. За традицією українського мовленнєвого етикету, після привітання у відповідь на запитання «Чи гаразд ся маєте?» прийнято відповідати: *Гаразд, Богу дьикувати*, або так: *Гаразд, коби Бог гіршим не карав*, що значить «ведеться добре, а хоч і не зовсім добре, то все-таки могло би бути ще гірше» [1, т. 16, с. 316]. Подібний узвичаєний описовий спосіб висловлення селянином тієї думки, що йому добре поводиться, а саме: *Богу дякувати. Аби Бог гиршим не карав*, І. Франко пояснює народним віруванням у «добру» і «лиху» годину. «Сказати категорично, що йому ведеться добре — не годиться, се може бути провокацією «лихої години» і стягти на чоловіка погіршенє долі» [1, т. 16, с. 332].

Такі традиційні запитання і відповіді на них під час розмови знайомих гуцулів занотував В. Шухевич. Зокрема, етнограф підмітив, що вони вітаються щиро і довго, «заким розведуть бесіду про якусь нову учутку (поголоску)», питають: «... Що ваше жінка? — Нічьо собі!» або «А шож би? Гаразд *Богу с'єтому д'єкувати!*... Що чути коло вас? — Нічьо, а шо коло вас? — Шо Бог дав, Парасочко люба!... Єк зимували? Маржинка, дробєта ци дужі? — Гаразд, *Богу д'єкувати*, єк ваші?» [35, с. 33].

Для народного мислення характерна готовність шукати і знаходити щось добре у всіх життєвих ситуаціях. Подібно до того, як стародавній римський філософ Епіктет намагався донести до своїх сучасників думку, що «усе залежить від того, як на це подивитися», українці, за звичай, по-своєму кажуть: *Дьикуй Богу, що сі на тім стало*, що слід розуміти «могло вийти ще гірше» [1, т. 23, с. 85]. Про нещасного чоловіка іронічно зауважують *Слава Богу, зломив ногу*, у значенні «зламав ногу, але міг зламати голову», тобто «через менше нещастє уйшов більшого» [1, т. 27, с. 112]. В. Плав'юк, коментуючи цю приповідку, уточнює: «А міг був і карк зломити, умерти» [18, т. 1, с. 308].

Притаманним народній творчості гумором позначена ціла низка паремій, як-от: *Слава тобі, Сусе Христе, не буде мнє кому гризти* [1, т. 27, с. 112] чи *Слава тобі, Ісусе Христе, нема мене кому гризти* [18, т. 1, с. 308]. Так говорила вдова по смерті свого лихого чоловіка. *Слава ж тобі, Господоньку, вже й я буду на сподоньку*, — каже дівка, яка виходить заміж, або так жартують парубки з дівчини, що готується до заміжжя [1, т. 27, с. 112; т. 16, с. 437]. І. Франко занотував своєрідну «жартливу промову», звернену до псів: *Дьикуйти Богу, що в богачьи кобила здохла* [1, т. 23, с. 85], а також приповідку з іронічною семантикою *Від рогу до рогу — хто кого ошукає, то хвала Богу* [1, т. 27, с. 15]. У збірці М. Номиса натрапляємо на каламбур *Слава тобі, Боже наш! Вінчається чупендас*, а також на жартівливий зворот *Слава Богу, як бик дома!* [31, № 13800, 12734].

Іноді замість словосполучень *Слава Богу* чи *Хвала Богу* в народнорозмовній сфері у тому ж значенні вживається *Ласка Божа*, наприклад, *Дурних дуже багато, лиш ласка Божа, що разом не ходьи* [1, т. 28, с. 433]. В народній сміховій традиції посідають своє місце й пародійні вислови. *Шевський дух Бога хвалит*, — це пародія польської приказки *Wszelkiduch Pana Bogachwali* [1, т. 28, с. 336].

Слід зазначити, що людині властиво через подяку виражати задоволення своїм життям. За

християнським віровченням, яке добре засвоїлося в народній мудрості, у цьому й полягає виконання Божої волі людиною: радіти життю, втішатися усім добрим, що Бог створив і дякувати за все Йому. «Втішання — це мистецтво, і Бог хоче, щоб усі ми його розвивали», — сказано в Талмуді, зібранні мудрості рабинів, що сягає часів Ісуса. В одному із рядків цієї книги йдеться про те, що кожен буде прикликаний до відповідальності за всі дозволені радості, якими він не спромігся навтішатися [8, с. 137]. «Завжди радійте! Безперестанку моліться! Подяку складайте за все, бо така Божа воля про вас у Христі Ісусі», — закликав один із апостолів (1 Сол. 5:17).

Ця настанова знаходить свій відгомін у народній філософії, у тих життєвих принципах, яких впродовж багатьох віків дотримувалися українці: *Що Господь дав, за то Богу дьикуй*, — мовляв, «усе добро йде від Бога і за все треба дякувати Йому» [1, т. 16, с. 437]; *Благодарить Бога милосердного* [31, № 1636]. Вдячність Богові основувалась на вірі в Його безмежну доброту, силу, велич, милосердя і справедливість, на вірі і надії у те, що Господь пам'ятає про усіх людей кожну мить, допомагає їм долати трудноці, провадить їх дорогою життя. *За все Богу дьикувати* (за добро й за зло) — так «потішають чоловіка в лихій пригоді» [1, т. 10, с. 77]. Як «вислов подяки Богу за все добре» І. Франком означене паремійне утворення *Боже слава тобі на всьо* [1, т. 28, с. 125].

Можемо припустити, що такі стереотипні висловлювання в устах народу сформувалися не без впливу християнської релігійної літератури. Порівняймо, до прикладу, прикметну аналогію до них з повчань Томи Кемпійського: «А ті, які все добро, яке тільки одержали, Богові приписують, не шукають слави в людей, але вони жадні тієї слави, що походить від єдиного Бога і вони перш за все бажають *хвали Божої* від себе і від усіх святих і постійно до Нього прямують. Так і ти будь вдячний за найменший дар, і будеш гідний отримати ще більший» [6, с. 73].

Поняття Божого дару, засвоєне народною свідомістю у християнській традиції, а також персоніфіковані уявлення про святість землі-годувальниці, як сліди двовір'я, чітко простежуються у записаній В. Шухевичем гуцульській молитві подяки за спожиту їжу. Сідаючи до обіду, гуцул, зазвичай, хреститься і говорить «Оченаш», а попоївши, проказує: «*Дєкувати Тобі Господи за дар святий* і земли с'єтій, мамі нашій. Заступи тє (землю) Господи від тучі, від граду, від лихих очий! — *Дєкувати Тобі Господи за дар с'єтий!* Земли с'єтій, мамі нашій, за врожу твою, за тото, щос нас погодували. Просимо Господа Бога і тебе, будь добра, погодуй нас і далі! *Дєкувати Тобі Господи за дар Божий*, с'єтій земли, мамі нашій за твою росицу, за твій дар, за твою благодать, що єс нам набражила. *Дєкуємо Господу Богу* і тобі, що отримуєш хрєскєнску худобу і нашу. Просимо Господа Бога і землю с'єту, аби Господь Бог заборонив хрєскєнску худобу і нашу від звіри, від поганої віри, від усєкого злого, від припадку кєшкого…» [35, с. 38].

Отці церкви запевняють, що неважко знаходити причини до подяки Богові. В одному з молитовників можемо прочитати: «Якби Бог цього не хотів, нас навіть не було б на світі! Дякуємо Йому за своє життя, здоров'я, здібності, батьків, родину, друзів, батьківщину, їжу, дім, успіхи — о, скільки можна було б вичислити дібр, якими користуємося в житті. Усе це — дари від Бога: «Дякую Тобі, Господи, за всі блага, якими Ти мене обдарував». Далі укладач збірки молитов слушно зауважив, що «це майже природний вигук, що сам виривається з уст. В устах народу ця молитва живе постійно: *Богу дякувати!; Спасибіг!*» [17, с. 896]. Проілюструймо це твердження прикладами з художніх творів, що змальовують життя українського селянина першої половини XX століття.

1. Володько не раз *Дякував Богові*, що маманазбирала стільки книжок [20, № 6, с. 58].

2. Там є дуже прикра стежка… А вони тільки *дякують Богові*, що там так прикро. А де б тоді вони мали б кращу ховзанку? [20, № 6, с. 48].

3. «Але Володько, *Богу дякувати*, лобур мозковитий вдався» [20, № 5, с. 20].

4. Вона нічого не оскаржує. Їй, *дяка Богу*, люди допомогли. Поля вже обсіяні…» [21, с. 91].

Вислови подяки Богові майстерно введені у внутрішнє мовлення персонажів й авторську мову. Таким чином, читач бачить світ очима самого героя, сприймає його переживання, і в цьому криється загадкова сила автора глибоко проникати в духовне життя людей. Ці формули вдячності Всевишньому функціонують й у діалогічному мовленні, як-от:

1. — І я вам також дякую, — озвався гетьман, — бо дуже люблю і шаную бандуру.

— *Богу дякуйте*, не нам, — відповіли співці [9, с. 31].

2. — *Дяка Богові*, що маємо хоч одного сина як сина [21, с. 130].

3. — Беріть і *не дякуйте нікому, хіба Богові* [20, № 6, с. 63].

Як стверджують спеціалісти у сфері таємниць людської душі, що тільки вдячна людина може бути щасливою. Впродовж віків з покоління в покоління українці знали, зберігали, передавали свій спосіб бути щасливими через вдячність, всупереч усяким бідам, злидням, невпевненості у завтрашньому дні, бездержавності, утискам з боку загарбників тощо. *Живи та Бога хвали* [31, № 1634]; *Встаючи і льигаючи Богу дьикуймо*, тобто, «постійно», «зранку і увечері» [1, т. 16, с. 278], — говорили вони.

Цим «дякую» розпочинався кожен новий день і ним закінчувався, воно давало підстави дивитися на новий день з оптимізмом. За уявленнями народу, те, що людина знову має можливість бути, розпочинати нові справи, маючи у розпорядженні нові хвилини часу — це не є її заслугою, її рішенням, а даром Божим, і за цей дар треба Йому подякувати. Така настанова до життя характерна для світосприйняття, у якому вдячність — центральне, основне відчуття, вона є ознакою чесноти, яку неможливо здобути миттєво, а яку треба здобувати, набувати і розвивати роками.

Власне про цю рису, притаманну українським горянам, писав В. Шухевич. «Гуцул дуже богомільний; скоро рано встане, ирстит ся (хреститься три рази) і молиться ось так: «*Дєкувати Тобі, Господи, що Господь Бог допоміг ніч переночувати*. — Поможи, Господи, днину зоднувати всему народови православному тай мені». Потім говорить Оченаші. Увечері кінчить Оченаші ось як: *Дєкувати Господу Богу, що Господь Бог допоміг днину зоднувати*. — Поможи, Господи, ніч переночувати, завтрашньої днини дочекати, всему народови православному, хрескенсій худобі і моїй, тай мини» [35, с. 38].

У християнській філософії вдячність — «це початок всякої мудрости» [14, с. 17]. Тому подяка Богові як спосіб на щастя відома і поширена в різних етнотрадиціях, що належать до християнської культури. Одного ірландського фермера, який завжди співав, весело посвистував і був сповнений гумору, спитали, у чому полягає таємниця його щастя. І він відповів: «Це моя звичка — бути щасливим. Кожного ранку, коли я прокидаюсь, і кожного вечора перед сном я благословляю свою сім'ю, поля і худобу і *дякую Богові* за чудовий врожай». Впродовж сорока літ цей фермер дотримувався такої життєвої філософії. Як відомо, регулярні, систематично повторювані думки проникають у підсвідомість і стають звичними. Отже, цей чоловік зробив, так би мовити, відкриття, що щастя — це звичка [12, с. 199]. Маємо усі підстави стверджувати, що усталений спосіб життя і мислення нашого народу характеризується такою споконвіків виробленою звичкою на маленьке чи більше щастя, про що свідчать зразки красного письменства, яке, поряд із народною творчістю, є яскравим відображенням української духовності.

1. «Перехрести своє чоло і скажи: «*Дякую тобі, Боже*, що сподобив мене ласки своєї і дав змогу лити піт свій на ниві моїй, щоб їсти цей смачний хліб» [21, с. 76].

2. «Стане у своїй убогій хатині перед образами, он Мати Божа — спомин минулого, згорне на грудях руки і молиться. Вона *вдячна Богові* за соняшний день, за радість стояти з приложеною до чола долонею і захищатися від променя, за очікування своєї телички і, нарешті, за свій великий живіт» [21, с. 71].

Жива людина має потребу славити Бога. Бідний чоловік, який попри все тішиться своїм життям, говорить так: *Недоїм, недосп'ю, Слава Богу, що жию* [1, т. 23, с. 24][1]. Такий спосіб мислення, ставлення до життя, характеризує здорову особистість. Кажуть, що людина може жити повноцінним життям лише тоді, коли вона усвідомлює, що життя колись добіжить кінця. Як слушно зауважив американський теолог Г. Кушнер, «люди, які проходять життям, не дякуючи Богові за здоров'я, їжу, за можливість мати друзів, нарешті, за сонячне світло, — у певному сенсі неживі» [8, с. 44]. Давній, у всі часи актуальний заклик латинян пам'ятати про смерть (Mementomori!), має свої аналогії у світоглядній традиції українців, що відтворена майстрами художнього слова, зокрема, У. Самчуком у такому епізоді його «Волині»:

«Батько уважно по-християнськи відхрещується:

[1] Цікаво, що у поляків ця приповідка має інше значення, на що вказав І. Франко у коментарі до неї.

Ну, *слава Богу*, скінчився ще один… Все ближче до смерті, — розважає старий» [20, № 6, с. 85].

Народна неустанна пам'ять про смерть закарбувалась у приповідці *Ніхто не може світа пережити*, до якої Є. Згарський подав такий короткий коментар: «Прійде часъ попращаемся изъ тымъ свѣтомъ» [13, с. 8]. Він також влучно підмітив, що наші люди молять *Причини Боже свѣта!*, що смерть праведного селянина — то смерть філософа, що мало хто між ученими помирає «такъ тихою душею, якъ проста наша праведна людина». За словами етнографа, отець сім'ї мирно проживає на своєму хуторі, знаючи, сповідуючи істинного Бога, уповаючи на Нього у щасті і в нещасті, «доховуется и доплекуется богобойно дѣтокъ, надѣляе ихъ достаткомъ, а доживши коньчины — смерти, супокойно умирае» [13, с. 10].

Такий постійний зв'язок людини з Богом не тільки забезпечує спокійний відхід її на «той» світ, а й сприяє збереженню внутрішньої рівноваги впродовж життєвого шляху на «цьому» світі. Складати Богові подяку і славити Його слід не лише тому, що, за віровченням, цього хоче сам Бог, а й для добра самої людини, для її душевного здоров'я. Скоріше за все, «Богові не потрібні наші лестощі, але нам потрібно вміти бути вдячними» [8, с. 163].

Необхідність висловлювати вдячність Богові як внутрішню потребу людини обґрунтував з точки зору психології людини Григорій Сковорода, який, за словами дослідника філософії, релігійної думки і слов'янської духовності Д. Чижевського, є «найцікавішою постаттю історії українського духа» [36, с. 33]. Фольклорист й етнограф М. Сумцов указував, що у творчості Сковороди «відбилась українська філософія і він став її найвищим з'явищем». Учений називає мислителя «розкішною квіткою старого життя письменства й світогляду українського народу» [36, с. 32]. Дозволимо собі детальніше зупинитися на розкритті змісту тієї «філософії вдячності», якої дотримувався і яку проповідував наш мислитель, і яка, зрештою, закорінена у психології українського народу, характерна для його світосприйняття.

В одному зі своїх трактатів Г. Сковорода витлумачив філософію Плутарха відповідно до свого вчення, так, щоб вона «не языческою, но Христовою была» [22, с. 512]. На думку філософа, найбільше щастя полягає у збереженні чистоти серця: «Воистину бо и многодѣліе, и праздность есть суета, но красота сердца есть страна и град спокойствия; скверная же душа есть море мучения». Найвища мудрість, за Сковородою, — навчитися тому, щоб могти «все горькое обращать во сладость», тобто знаходити радість в нещасті. Слід розмірковувати так, як умів це робити мудрий Зенон, коли останнє судно було затоплене бурею: «*Слава тебѣ, Господи!* Переводиш-де мене из богатства в нищету. Ныне могу мудрствовать о спасеніи душевном, а не о тѣлесном богатстве» [22, с. 384].

Можемо з певністю сказати, що подібної життєвої філософії дотримувався Т. Шевченко. Вислови прослави Бога фігурують у таких його поетичних творах, як «Сон», «В казематі», «Царі», «Наймичка», «Невольник», «Княжна», «Москалева криниця», «Швачка», «Неофіти», «Варнак», «Давидові псалми», «Сотник» та ін. Великою була міра поетових страждань, він

Думав жити, проживати
Та Бога хвалити,
А довелось на чужині
Тілько сльози лити!
(«Меж скалами неначе злодій…»)
[34, с. 106].

Наш великий пророк жив вірою
і надією на те, що

Колись Бог нам верне волю,
Розіб'є неволю.
Восхвалимо тебе, Боже,
Хваленієм всяким… («Давидові псалми»)
[33, с. 260].

Вже друге століття минає відтоді, як Кобзар написав ці слова, а його народ, його нащадки українці «вогнем і мечем» воюють за Тарасову мрію, за право бути вільним народом. Перебуваючи на засланні, далеко від рідного краю, Т. Шевченко все ж знаходив радість в нещасті, писав:

Молюся! Господи, молюсь!
Хвалить тебе не перестану!
Що я ні з ким не поділю
Мою тюрму, мої кайдани! («Н. Костомарову»)
[34, с. 11].

Отже, суть будь-якого нещастя не в зовнішній дисгармонії, а в незгоді людини із собою. Характерним для нас є повністю занурюватися серцем у якесь нещастя, що трапилось. Часто ми забуваємо про те, що маємо, і зосереджуємо свою увагу на тому, чого не маємо. Нерозумним є те серце, — говорить Ско-

ворода, — яке «в одном чем-либо соблазнившися, всѣ свои протчія утѣхи отвергает. Да чем же нам в печали и в скорбех утѣшиться? Отвечаю: *Слава Тебе, Господи*, а чего же у нас нет? Одному дал Бог чин, другому — дом, третьему — жену, иному дал доброго друга… Нѣкій мудрец, умирая, *благодарил Бога* за всѣ его в жизни благодѣянія, не забыл же и малого сего, что он из Киликійскыя страны благополучно морем пріѣхал в Афины. *Колико способствует спокойствию благодарность!*», — наголошує мислитель [22, с. 385]. На його думку, щоб мати спокійне серце, мир душевний, людина повинна навчитися бачити прості, звичні, але важливі речі у своєму житті, й радіти тому, що ми переважно сприймаємо як належне. «Должно же чувствовать с радостію и самая простая сія божія благодѣянія, а именно: что мы живы, что здоровы, что солнце нас освѣщает, что мирное, а не военное время, что не слышно нигдѣ бунтов, что земледѣлы спокойно пашут, что купечеству путь земный и морскій открыт, что, наконец, волю имѣем говорить, молчать, дѣла дѣлать, покоиться» [22, с. 385].

Важко не погодитись з філософом — для більшості людей вдячність не є очевидним почуттям. Адже до багатьох речей, скажімо, до їжі, яку споживаємо, ставимося як до чогось само собою зрозумілого, як до того, що нам належиться. Як правило, ми переконані, що заслуговуємо всіх добрих речей у житті просто тому, що ми — порядні люди. Тому й не дивно, що «вдячності нам доводиться навчатися» [8, с. 161].

Згідно з філософією Сковороди, не слід порівнювати себе з тими, хто в кращому становищі, ніж ми, а пам'ятати про тих, кому значно важче, аніж нам. Можемо додати, що тому, хто не порівнює себе з іншими, не загрожує почуття меншовартости. Здорова і мирна душа не заздрить тим, кому краще живеться, а «*хвалится и благодарит Богу* за состояніе своея жизны, в которой бесчисленное множество людей рады бы жить, если бы дано было им свыше» [22, с. 387]. Те, що для одного не має жодної вартості, є скарбом для іншого. Мислитель закликає, «если кто нас порицает нищетою и подлостію», у відповідь говорити так: «*Слава тебе, Господи*, доволно мы богаты, когда не бродим по мыру и когда хлѣб ядим не в каторжном потѣ» [22, с. 387].

Подібна думка знайшла свій вияв і в народних пареміях: *Шо є, то є, за все Богу дьикувати*, що значить «чимало, чи багато маю добра, за все дякую Богу» [1, т. 23, с. 86]. Зрозуміло, що в такий спосіб розмірковуючи будемо почуватися комфортно зі своєю нецілісністю, а саме такими ми всі і є. У тяжкій пригоді люди говорили: *Що Пан Біг дав, за все Богу дьикувати, а ту скід собі не пускати* [1, т. 10, с. 89]; *Ци зле, ци добре, приймай і Богу дьикуй!* [1, зле 27]. Прийнято було також потішати себе словами *Ще-м сі, Богу дьикувати, без запасу не лишив*, тобто, «ще я не збіднів зовсім» [1, т. 28, с. 441].

Носії цих приповідок — це люди, які, не залежно від віку, місця перебування і ситуації, живуть вдячністю. Вони кожну хвилину свого життя перетворюють на «моменти вдячності» — не тільки за те, що приємне і гарне, але і за тяжкі й темні години. Народна мудрість вшановує Бога не тому, що Він робить рівними шляхи людей, а тому, що дає їм рішучість іти далі, навіть коли дорога стає камениcтою. З погляду віри, людина не отримує від Бога обіцянок, що вона ніколи не спіткнеться, але якщо вона намагатиметься підвестися, то відчує «присутність Його руки» [8, с. 44].

У такому ставленні до власного життя полягає вміння відчувати радість і щастя всупереч несприятливим обставинам. Як бачимо, цьому допомагає почуття вдячності, яке є своєрідним «помостом для певности нашого щастя» [14, с. 18]. За словами Сковороди, той, хто «утвердил серце свое духом премудрости и разума, дерзновенно Богу скажет: «Боже мой, даруеш ли что мнѣ? *Благодарю*. Отнимаеш ли? Не рыдаю» [22, с. 390]. На думку українського філософа, рід людський є «раждаемый ко благодарности», остання ж «есть дщерь духа веры», а разом з тим — мати усіх людських чеснот [23, с. 113]. Можна сказати, що сама діяльна суть людського життя осмислюється Сковородою в термінах філософії вдячності — як приносини у відповідь Подавачеві благ буття [10, с. 28]. Так само й народна філософія українців, уважаючи все добро «випливом Божої ласки», стверджує: *За все добре Богу дьикувати* [1, т. 23, с. 12].

Уся філософія Сковороди — це образ української душі в її найголовніших рисах. Як і Сковорода, український народ, за твердженням Я. Яреми, — «на зверх злидар», «без вищих у свойому серці претензій мати силу й значіння у світі», відданий більш внутрішнім переживанням, ніж діяль-

ності назовні, з думкою, спрямованою на ідеали моральної краси і щастя у світі вічності, естет і співак [36, с. 33]. Свідченням цього є народна мудрість, закарбована у слові, і увесь багатовіковий уклад життя нашого люду. Так, линучи думкою у дні свого дитинства, Я. Гоян згадує: «Мама проказують молитву, *славлять Бога, дякують за добро до нас*, просять за тата, а ми щиро повторюємо слово в слово, і нам легше від цієї сповіді, й омерзлі стіни теплюють, душа виповнюється вірою, надією, спокоєм» [3, с. 6]. Таке постійне звертання людини з подякою і прославою до Бога продиктовано необхідністю збереження внутрішньої злагоди, рівноваги духу, миру душевного.

Українці сталою пам'яттю носили Бога в собі, віддаючи Йому честь і поклін, завдяки чому не залишали у своїх серцях занадто багато місця для смутку, зажури, відчаю. Чисте і щире «дякую» в устах народу освітлювало кожен день надією певності, радості, ясності, довір'я. Це слово є виразом любові, знаком доброти, виявом шляхетності, доказом розумного мислення — всього того, що належить до визначальних рис українського народного характеру.

1. Галицько-руські народні приповідки : у 3 т., 6 вип. / зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко // Етнографічний збірник. — Львів, 1901. — Т. X. — 200 с. ; 1905. — Т. XVI. — С. 201—600; 1907. — Т. XXIII. — 300 с. ; 1908. — Т. XXIV. — С. 301—600 ; 1909. — Т. XXVII. — 300 с. ; 1910. — Т. XXVIII. — С. 301—600.
2. *Гнатюк В.* Гуцулы / Володимир Гнатюк // Подкарпатска Русь. — 1923. — Ч. 1. — С. 19—23.
3. *Гоян Я.* Вірую! / Ярема Гоян // Літературна Україна. — 1991. — 31 жовтня. — С. 6.
4. *Греф Р.* «Так Отче» щодня з Богом / о. Ришард Греф ; з нім. переробив о. І. Назарко ЧСВВ. — Торонто : Вид-во оо. Василіян, 1977. — 98 с.
5. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / описані др. Р.Ф. Кайндлем.— Чернівці : Молодий буковинець, 2000. — 208 с.
6. *Кемпійський Т.* Наслідування Христа / Тома Гемеркен Кемпійський ; пер. на укр. м. д-р Й. Боцян. — Львів : Свічадо, 1994. — 230 с. — (4-те вид., справл.).
7. *Котович А.* Про релігію та її необхідність / Анатоль Котович. — Варшава, 1927. — 16 с. — (Відбитка з журналу «Духовний сіяч», № 15—16).
8. *Кушнер Г.* Кому потрібний Бог? / Гарольд С. Кушнер ; пер. з пол. М. Куяна. — Львів : Місіонер, 2006. — 220 с.
9. *Лепкий Б.* Мазепа. Трилогія. Мотря : повість / Богдан Лепкий // Дзвін. — 1991. — № 3. — С. 20—74.
10. *Малахов В.* Екзистенція як респонденція: національно-культурні типи діалогічності / Віктор Малахов // Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України: Збірник наукових праць. — Острог, 1998. — С. 27—31.
11. *Мокиенко В.М.* Славянская фразеология / В.М. Мокиенко. — М. : Высшая школа, 1989. — 286 с.
12. *Мэрфи Дж.* Целительная сила молитвы / Джозеф Мэрфи ; пер. с англ. Т.И. Василинчик. — Минск : Попурри, 2006. — 240 с. — (3-е изд.).
13. Народная русская философия ведля пословицъ и приповѢдокъ написалъ Евгений Я. Згарскій. — Коломыя, 1873. — 98 с.
14. *Ортинський І.* З погляду благовісти / о. Іван Ортинський. — Фрайбурґ ; Рим : Вид-во оо. салезіян, 1992. — 162 с.
15. Отче наш: Молитовник для української молоді. — Торонто, 1960.
16. *Павел Дж.* Твоє щастя залежить від тебе / Джозеф Павел ; пер. з англ. О. Фешовець. — Львів: Свічадо, 2013. — 168 с.
17. Прийдіте поклонімся: Молитовник. — Рим, 1991. — 992 с.
18. Приповідки або українсько-народня філософія / зібрав, підгот. до друку та опубл. Володимир С. Плав'юк. — Едмонтон : Асоціація Укр. Піонерів Альберти, 1998. — Т. І. — 356 с.
19. *Пупард П.* Від релігійного досвіду до віри в Бога Ісуса Христа / П. Пупард // Віра і розум — двоє крил людського духу : матеріали наукового колоквіуму / редкол.: А.М. Колодний та ін.— Київ : Світ знань, 2001. — С. 115—118.
20. *Самчук У.* Волинь.Куди тече та річка / Улас Самчук // Дзвін. — 1991. — № 5—6.
21. *Самчук У.* Марія. Хроніка одного життя: роман / Улас Самчук ; підгот. тексту та післямова С.П. Пінчука. — Київ : Радянський письменник, 1991. — 190 с.
22. *Сковорода Г.* Книжечка Плутархова о спокойствіи души / Григорій Сковорода // Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. — Київ : Наукова думка, 1983. — 542 с. — (Бібліотека української літератури. Дожовтнева українська література).
23. *Сковорода Г.С.* Благодарный Еродій / Г.С. Сковорода // Повне зібрання творів : у 2 т. — Київ : Наукова думка, 1973. — Т. 2. — С. 98—117.
24. Словник біблійного богослов'я / за ред. Ксав'є Леон-Дюбуа ; пер. з 2-го фр. вид. ; заг. ред. о. Софрона Мудрого, ЧСВВ. — Львів : Місіонер, 1996. — 934 с.
25. Словник української мови : в 11 т. — Київ : Наукова думка,1970—1980.—Т.1:А—В/ред.П.Й.Горецький, А.А. Бурячок, Г.М. Гнатюк, Н.І. Швидка. — Київ : Наукова думка, 1970. — 799 с.

26. *Снегиревъ И.* Руские въ своихъ пословицахъ / Иван Снегирев. — М. : Университетская типография, 1831. — 183 с.
27. *Сосенко К.* Пражерело українського релігійного світогляд / Ксенофонт Сосенко. — Львів : Живі гроби, 1923. — 80 с.
28. *Сосенко К.* Різдво-коляда і Щедрий вечір. Культорологічна оповідь / Ксенофонт Сосенко. — Київ : Український письменник, 1994. — 285 с.
29. *Степовик Д.* Християнство і культура / Дмитро Степовик // Літературна Україна. — 1991. — 26 грудня. — С. 3.
30. *Сумцов М.Ф.* Слобожане. Історико-етнографічна розвідка / М.Ф. Сумцов. — Х. : Акта, 2002. — 282 с.
31. Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О.В. Марковича та інших / уклав М. Номис. — Київ : Либідь, 1993. — 768 с.
32. Українські приповідки / зібрав Володимир С. Плав'юк ; упорядкув., поясн. та редагув. Б. Медвідський, О. Макар. — Едмонтон : Катедра української культури та етнографії ім. Гуцуляків ; Альбертський університет Асоціація Укр. Піонерів Альберти, 1996. — Т. II. — 297 с.
33. *Шевченко Т.Г.* Повне зібрання творів : у 12 т. / Т.Г. Шевченко ; редкол.: Є.П. Кирилюк та ін. — Київ : Наукова думка, 1989. — Т. 1. Поезія, 1837—1847 рр. — 528 с.
34. *Шевченко Т.Г.* Повне зібрання творів : у 12 т. / Т.Г Шевченко; редкол.: Є.П. Кирилюк та ін. — Київ : Наукова думка, 1989. — Т. 2. Поезія, 1847—1861 рр. — 592 с.
35. *Шухевич В.* Гуцульщина / Володимир Шухевич // Материяли до українсько-руської етнології / за ред. Хв. Вовка ; Наук. т-во ім. Шевченка у Львові, Етнографічна комісія . — Львів : З друкарні НТШ, 1899. — Т. 2. — 146 с.
36. *Ярема Я.* Українська духовність в її культурно-історичних виявах / Яким Ярема. — Львів, 1937. — 76 с.
37. *Lewicki R.* Chrześcijaństwo: słownik rosyjsko-polski / Roman Lewicki. — Warszawa : Instytut wydawniczy Pax, 2002. — 367 s.

Iryna Tarasiuk

ON PEOPLE'S RELIGIOUS PHILOSOPHY OF GRATITUDE IN UKRAINIAN PAREMIES

The article has been prepared as a result of grounding study in paremies coined through centuries of Ukrainian life experience and Christian doctrine. The paper has presented an attempt of wider exposition dedicated to popular philosophy of gratitude, spiritual practice based on people's religious worldview and thanksgiving for God's grace inseparable from Christian notions as to life purpose. Human's constant turn to God has been and still is closely tied with a person's need of tranquility, balance, and peace.

Keywords: God be praised, thanks God, praise, gratitude, paremy, proverb, popular wisdom, popular philosophy, outlook, tradition.

Ирына Тарасюк

НАРОДНОРЕЛИГИОЗНАЯ «ФИЛОСОФИЯ БЛАГОДАРНОСТИ» В УКРАИНСКИХ ПАРЕМИЯХ

Статья является попыткой представить на материале паремий народную «философию благодарности», основанную на многовековом жизненном опыте украинцев и христианском вероучении. Как составная религиозного мироощущения благодарность Богу неотделима от народных понятий, которые определяют смысл жизни. Постоянное обращение человека с благодарностью и прославлением к Богу связано с необходимостью сохранения внутреннего спокойствия, равновесия духа, мира душевного.

Ключевые слова: Слава Богу, благодарить Бога, славословие, благодарность, паремия, прибаутка, народная мудрость, народная философия, мировоззрение, традиция.

Роман КИРЧІВ

ІСТОРІОГРАФІЯ ЕТНОГРАФІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ПОКУТТЯ

Досліджується процес вивчення етнографічного району Покуття з перших десятиліть XIX ст. до сьогодення включно. Простежується нагромадження фактологічних відомостей про традиційну культуру цього краю, її рух у просторі і часі, різні методологічні підходи до її осмислення й інтерпретації, з'ясовуються предметні прогалини й аспекти, які потребують наукового опрацювання, зокрема етнокультурні зміни, зумовлені історичними обставинами та подіями XX століття.

Ключові слова: етнографічний район, ареал, діахронні зміни, етнокультурна традиція, загальноукраїнський контекст, локальна специфіка, варіативність.

Згідно з відомими на сьогодні історичними джерелами, назва Покуття вперше зустрічається в одній з молдавських грамот, датованих 1395 р., та в польського літописця XV ст. Яна Длугоша [23, s. 18]. Ця назва була відомою, оскільки згадується і в інших середньовічних та пізніших документах. Значиться вона і на відомій мапі України та в «Описі України» (1650) Гійома Левассера де Боплана (XVII ст.) та в інших давніх джерелах.

Означався цією назвою значно ширший, ніж сьогоднішнє окреслення Покуття, край — вся південно-східна частина Галичини — колишній кут між Угорщиною на південному заході і Молдавією на сході. Тобто, включав й етнографічну Гуцульщину та сусідню частину Буковини. Слід зауважити, що з таким розширеним територіальним означенням назва «Покуття» перейшла і в деякі історичні та етнографічні праці XIX століття. Наприклад, О. Кольберґ охоплює нею і суміжну Гуцульщину.

I

Складне минуле Покуття, починаючи з княжих часів, має певне відображення в історичних джерелах і пізніших дослідженнях. Щодо зацікавлення етнографічними відомостями, то воно простежуються щойно в зв'язку з початком народознавчих вивчень у першій половині XIX ст., що розгорталися у Європі особливо під впливом ідеології романтизму.

На основі матеріалів, які маємо в розпорядженні, можна констатувати, що першими на цьому полі заявили себе молоді українські ентузіасти народознавства з угруповання т. зв. «Руської трійці» на чолі з Маркіяном Шашкевичем (1811—1843), яке виникло на початку 1830-х років.

Одним з діяльних учасників цього угруповання був *Григорій Ількевич* (1801—1841). З другої половини 1820-х рр. він працював учителем у Коломиї, а з 1835 р. — в Городенці на Покутті, займався збиранням у цьому краю етнографічного та фольклорного матеріалу, записував народні звичаї і обряди, повір'я і традиційні знання. Уже в підготовленому «Руською трійцею» альманасі «Русалка Дністрова» (м. Будима, 1837) була вміщена низка весільних обрядових пісень з позначкою «Від Коломиї», які записав Г. Ількевич. Ще раніш він опублікував у львівській польській газеті «Rozmaitości» статтю про народні повір'я і забобони, пов'язані з днем весняного Юрія, зокрема заходи на охорону худоби від злих чарів, забезпечення її багатого приплоду і доброго розвитку [45, s. 335].

На матеріалі, зібраному на Покутті, основана цінна розвідка Г. Ількевича «Про руську міфологію за народними переказами», датована 1837 р. і надрукована 1839 року [27]. У цій праці простежується використання досліджень цієї теми західноєвропейськими і російськими авторами.

У збережених архівних матеріалах Г. Ількевича містяться зафіксовані на Покутті відомості про народні колядні звичаї і обряди, традиційну весільну обрядовість, збірка весільних народних обрядових пісень з Коломийщини, датована 1833 р., записи весняних обрядових пісень [9].

Г. Ількевич був, фактично, першим відомим на сьогодні збирачем й інших видів фольклору на Покутті. Особливою його заслугою є збірка історичних пісень, яка засвідчує побутування на Покутті багатьох загально поширених в Україні історичних пісень, наприклад: про Саву Чалого («Був пан Сава в Немирові»), Бондарівну і пана Каньовського («В місті Богуславі»), Нечая («Ой з-за гори високої, з-під чорного гаю»), Лимерівну («Ой розпилася Немирівна на меду»), козацьких і гайдамацьких пісень.

Збірка Г. Ількевича містить найраніші записи на Покутті опришківських пісень, зокрема про О. Довбуша («Гей, попід гай зелененький»), Маруська («Ой по горі, по горі»), Бойчука («Заковала зозуленька межи лісами»), Романа («В Чорній горі й горі Роман лежить») та ін. З головного терену його збирацької діяльності — Покуття — походять, очевидно, записані ним чумацькі, про панщину, рекрутчину, наймитські та ін. пісні. У циклі записів баладних пісень бачимо зразки цікавих сюжетів і варіантів[1]. Збірка коломийок Г. Ількевича належить до найраніших записів цього жанру народної пісенності взагалі і є першою відомою з Покуття.

Говіркові особливості рукопису збірки приповідок і прислів'їв Г. Ількевича переконують, що переважна більшість їхніх зразків була записана на Покутті. Підготовлені до друку Я. Головацьким вони вийшли окремою книжкою у Відні 1841 р. під заголовком «Галицькії приповідки і загадки, зібранії Григорим Ількивичом» [2]. Це було перше окреме видання народних паремій на західноукраїнських землях і друге після збірочки, виданої в Харкові 1834 р. («Малороссийские пословицы и поговорки» В.М. Смирницького) в Україні взагалі.

Майже рівночасно з Г. Ількевичем народознавчим вивченням Покуття зацікавився *Яків Головацький* (1804—1888). Уже маршрут його першої етнографічної мандрівки літом 1833 р. проліг на Покуття. Він побував у Коломиї, де познайомився з Г. Ількевичем і добрим знавцем цього краю, високоосвіченим священиком і директором місцевої «Головної школи» *Миколою Верещинським* (1793—1882). Я. Головацький пройшов Покуттям з заходу на схід аж на Буковину. І згодом він часто бував у цьому краю, у 1841—1847 був священиком у селі Микитинцях (тепер Косівського р-ну Івано-Франківської обл.).

На Покутті Я. Головацький зібрав у 30—40-х рр. XIX ст. великий етнографічний і фольклорний матеріал, який увійшов до багатьох його праць, зокрема до зібрання народних пісень, що вийшло згодом чотирма об'ємними книгами «Народные песни Галицкой и Угорской Руси» (Москва, 1878). Ці матеріали, як це бувало часто в той час, не завжди належним чином паспортизовані, але до них нерідко звертався Я. Головацький у своїх дослідженнях. «Я помічав багато нового в народному побуті, обстановці, житті і характері покутян», — констатував він [3, с. 91].

Я. Головацькому належать цінні найраніші етнографічні відомості про народний одяг покутських селян, використані в його праці «О костюмах или народном убранстве русинов или русских в Галиции и северо-восточной Венгрии» (Петроград, 1868). У статті «Ворожіння русинів» [1, с. 262—272] Я. Головацький опирається на спостереження зі своїх мандрівок (в тому числі і на Покутті) про побутування вірувань у ворожбу, чари, відьом, знахарів та інших «непростих» людей чи «земних богів», що орудують з допомогою «доброї» чи «нечистої» сили, відвертають град, бурю, лікують хворих або насилають різні лиха.

До етнографічних відомостей з Покуття звертається Я. Головацький у статтях «Поділ часу у русинів» [1, с. 240—254], «Слова вітання, благословенства, чемності і обичайності у русинів» [1, с. 255—261]. Відповідну інформацію автор вписує у загальний контекст традиційної духовної культури українців Галичини і Закарпаття. Чимало відомос-

[1] За неповно збереженим рукописом збірка пісень Г. Ількевича видана щойно в наш час [14].

тей з побуту різних ділянок матеріальної і духовної культури покутян 30-х — початку 40-х рр. міститься в опублікованих подорожніх нарисах і рукописних архівних матеріалах Я. Головацького[2].

Науково цінними є замітки Я. Головацького про іноетнічних поселенців на Покутті: польську шляхту, євреїв, караїмів, німецьких колоністів, вірмен. Характеризуючи давніх вірменських поселенців у містечках Тисмениці, Кутах, Снятині, Я. Головацький зазначив, що вони «до сьогодні зберегли свою віру, почасти мову, народний побут, риси обличчя. Старі говорять по-вірменськи, молоді — по-українськи. Вірмени відзначаються стриманістю, ощадливістю, торговельним хистом» [5, с. 60].

До праці Я. Головацького про давні пам'ятки народного будівництва в Галичині і Буковині [4, с. 219—242] задіяні і відповідні відомості, зібрані під час його мандрівок і перебування на Покутті в 1830—1840-х роках. Тут він вказує низку дерев'яних покутських церков, які причисляє до зразків з найкраще збереженими рисами візантійсько-руського стилю галицького народного церковного будівництва.

Покуття, особливо його західна і південно-східна частини, належали до теренів активного народознавчого зацікавлення *Івана Вагилевича* (1811—1866). Записи низки народних колядок з Покуття в середині 1830-х рр. поповнили його винятково цінну збірку цього жанру народної пісенності. До етнографічного і фольклорного матеріалу з Покуття звертався І. Вагилевич і під час написання розвідки про гуцулів (закінчена 1837 р.) [22] та статті «Про мешканців Східної частини Карпатських гір» [39]. Автор говорить про зв'язки гірських мешканців цієї частини Карпат — гуцулів з їхніми північними сусідами покутянами, подекуди зіставляє і порівнює реалії їхньої традиційно-побутової культури, робить першу спробу визначити розмежування гуцульського і покутського ареалів.

Працюючи над дослідженням демонічної постаті хана Батия в народних легендах — «Буняка Шолудивого», І. Вагилевич запитував Я. Головацького в листі від 9 листопада 1843 р.: «Ци не чувесь що о Буняку на Покуттю?» [19, с. 92].

На початку 1830-х рр. XIX ст. на Покутті опинився літератор і науковець із Варшави, учасник польського протиросійського повстання 1830—1831 рр. *Казімеж Владислав Вуйціцький* (1807—1879). З 1831 р. він проживав деякий час у селі Залуччя (тепер Коломийського р-ну Івано-Франківської обл.) і як людина ділова, з досвідом народознавчої роботи на Підляшші, зайнявся вивченням Покуття. Його публікації засвідчують, що проводив тут і на Гуцульщині народознавчі мандрівки, зібрав значний етнографічний і фольклорний матеріал, який використовував у своїх працях після повернення в середині 30-х рр. до Варшави.

Стосовно Покуття першою з публікацій К. Вуйціцького була стаття «Надпруття. Уривок з опису Покуття», надрукована в 1835 році [28]. Це фактично хронологічно найраніша стисла етнографічна характеристика Покуття. На початку автор зазначає, що мовиться про надпрутську місцевість, яка починається від містечка Делятина на заході і тягнеться до Чернівців на Буковині, і яка «з давнини» має назву «Покуття». Заперечує думку тих етимологів, які виводять цю назву від слова «покута», а стверджує її семантичний зв'язок, зокрема народної форми цієї назви — «Покутє», з лексемою «кут».

К. Вуйціцький констатує, що корінними жителями цього краю є «русини» (українці), хоч поряд з ними проживають й іноетнічні поселенці, зокрема польська шляхта, євреї, німці, вірмени. Звичаї, традиційний побут покутян в основному — такі ж, як і в українців інших місцевостей, водночас, як стверджує автор, їм властиві і помітні особливості. Цю думку він ілюструє стислим описом покутського весілля, яке, за констатацією автора, розпочинається в суботу обрядовим актом сплітання вінка в молодої при співі особливих весільних пісень. Специфічні місцеві риси бачить автор у покутських коровайних обрядодіях, очепинах молодої, що відбувається відразу після вінчання за церквою або дома і символізує її перехід у стан заміжніх жінок.

Автор статті звернув увагу на певну відмінність господарського побуту покутян на схід від Снятина аж до Буковини, де переважає управа кукурудзи, засіяні цією культурою лани. Кукурудза є тут головною поживою для людності не тільки низин, а й гір. Називає найпоширенішу страву з кукурудзи — «ма-

[2] Вперше подорожні замітки Я. Головацького опубліковані чеською мовою [26]. Український переклад (Марії Деркач) [5]. Пізніша російськомовна версія [3].

малиґа», описує спеціальне приміщення для зберігання плодів цієї культури — «кошниця».

На основі місцевих розповідей К. Вуйцицький згадав про набіги опришків на Покуття, зокрема про їх ватажка Довбуша («Dobosza»), ім'я якого, за його словами, було «славне на Русі» [28, с. 360]. В дусі народної прослави цієї постаті, що істотно відрізнялася від її шляхетського і проурядового трактування — як кровожадного розбійника і грабіжника, — написане оповідання «Dobosz» К. Вуйцицького [33, s. 7—42]. На те, що цей твір оснований на народних переказах, вказує сам автор у кінцевій примітці [33, s. 42].

Зібрані на Покутті народознавчі матеріали К. Вуйцицький використав у різних своїх виданнях. Записи українських народних пісень увійшли до його двотомного зібрання пісень, виданого у Варшаві в 1836—1837 роках [43]. Подаючи у двотомному збірнику народних переказів і легенд добірку сюжетів про Довбуша, К. Вуйцицький зазначив у примітці, що вони зібрані над Прутом між Коломиєю і Заболотцями, тобто на Покутті, в Делятині і Болехові [44, s. 166]. У цьому виданні, до речі, був вміщений і його етнографічний нарис про гуцулів [44, s. 119—164], яких почасти (особливо з північного пограниччя з Підгір'ям) зараховував до покутян.

Етнографія Покуття була предметом уваги польського народознавця, географа і поета *Вінцентія Поля* (1807—1872) під час його подорожей в Українських Карпатах на початку 1840-х років. З 1842 р. у львівському тижневику «Rozmaitości» друкувалися його записки з цих подорожей, в яких містяться і зауваги про покутян, їхні вірування, звичаї, фольклор[3]. У 1850-х рр. В. Поль деякий час проживав на Покутті.

Своєрідним підсумком і завершенням початкового етапу етнографічного вивчення Покуття можна до певної міри вважати нарис польського літератора і науковця в Галичині *Августа Бельовського* (1806—1876) «Pokucie» [21]. Він народився в с. Креховичі (тепер Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.), яке в той час вважалося приналежним до Покуття. Тому й автор нарису постулював себе покутянином.

Отож до Покуття з заходу відніс А. Бельовський і місцевості, які в пізніших дослідженнях будуть потрактовані як бойківсько-покутське і бойківсько-гуцульське пограниччя. З півдня зарахував до Покуття фактично всю галицьку Гуцульщину. У своїй дефініції «Покуття» А. Бельовський констатував, що воно представляє контраст низин і «гірської країни», з півночі його терен обмежений руслом Дністра, а з інших боків обрамлений горами з карпатською Чорногорою на південному сході, що тягнеться вздовж самим угорським пограниччям [21, s. 653, 654].

Таке визначення території Покуття сприйняв Оскар Кольберґ, хоч, щоправда, і не в такій категоричній формі щодо південної межі, воно на тривалий час закріпилося в науковому обігу. Повторене, зокрема, в поважному багатотомному виданні «Słownik geograficzny», в якому, до речі, обширна стаття про Покуття написана, фактично, на основі публікації А. Бельовського [35].

Головний позитив цієї праці А. Бельовського в тому, що в ній задіяно чимало історичних джерел стосовно Покуття, подано описи його різних місцевостей, характеристики його жителів, в тому числі гуцулів і бойків, схоплені з натури автором під час його мандрівок по цьому краю. Текст нарису містить фіксації цікавих відомостей про народне будівництво населення Покуття, його традиційне вбрання, звичаї. Автор констатував, що покутяни низин нічим не відрізняються від сусідніх жителів Поділля [35, s. 663]. Він також звернув увагу на значне місце в усній народній традиції цього краю опришківської теми, що тут багато співають і оповідають про карпатських молодців і їх «славного ватажка» Довбуша, навів і переповів низку відповідних усних народних текстів [35, s. 716—734].

Нарис А. Бельовського за обсягом і за змістом був найзначнішою працею про Покуття в перший період його народознавчого вивчення. Цей період зафіксував помітне зацікавлення цим краєм, спроби визначення його території й етнографічних ознак населення. Напрацювання цього періоду помітно позначені характерними загальними ознаками початкового етапу формування етнографічних вивчень з відсутністю докладної паспортизації інформації й перевагою емпірично-констатуючої її подачі. Все ж, ця інформація в публікаціях і архівних рукописних матеріалах має свою вагу — як первинний фактологіч-

[3] Ці записки почасти увійшли до праці В. Поля [36], в якій зустрічаються окремі згадки про Покуття (с. 83, 89).

ний та інтерпретаційний фонд початку етнографічного вивчення Покуття.

II

Наступний етап цього вивчення складає дослідницька праця на терені Покуття і корпус присвячених йому студій славного польського народознавця *Оскара Кольберґа* (1814—1890).

Як дослідник традиційної народної культури О. Кольберґ починався зі збирання польських народних пісень наприкінці 30-х і в 40-х роках спочатку в околицях Варшави, де він тоді жив і працював. У 1842 р. вийшла його перша збірка пісень («Piesni ludu polskiego»), у 1857 р. під такою ж назвою — друга збірка. Терен його польових досліджень все більше розширювався і з часом охопив усю етнічну Польщу та вийшов поза її межі — на суміжні землі України, (зокрема, західної), Білорусії і Литви. Так само розширювався і діапазон його народознавчих зацікавлень, включаючи, поряд з піснями та іншими видами усної народної словесності, також цілий комплекс складових традиційної народної духовної, суспільної і матеріальної культури. На основі такого комплексного підходу в О. Кольберґа склався проект монументальної серії регіональних народознавчих монографій під загальною назвою «Lud, jego zwyczaje, sposób życia, mowa, przysłowia, obrzędy, pieśni, muzyka i tańce» («Народ його звичаї, спосіб життя, мова, прислів'я, обряди, чари, забави, пісні, музика і танці») і виробилася оригінальна модель такої монографії.

Початок реалізації цієї програми постулювали видання монографій О. Кольберґа, присвячених польським етнографічним провінціям: Сандомирщині («Sandomerskie» — 1865) і Куяви («Kujawy» — 1867). Далі з'являються його чотирьохкнижна монографія про Краківщину («Krakowskie» — 1871—1875), семикнижжя про Познаньщину («Wielke księstwo Poznanskie» — 1875—1882) й інші видання цієї серії.

Отож, коли наприкінці 1860-х рр. О. Кольберґ складав план етнографічного дослідження Покуття і шукав засобів його реалізації, у нього був чималий практичний, теоретичний і методологічний досвід комплексного народознавчого вивчення історико-етнографічних районів і компонування узагальнюючих монографій про них. Польові дослідження вченого на Покутті розпочалися в 1870 р. і особливо розгорнулися в 1876—1877 рр., коли він одержав фінансову допомогу Краківської академії наук для обстеження цього краю, та в 1879—1880 рр., коли О. Кольберґ був залучений до підготовки етнографічної виставки, що відбулася у вересні 1880 р. в Коломиї.

Виставка значною мірою спричинилася до поповнення збірок матеріалів вченого з різних ділянок традиційної культури, які лягли в основу чотиритомної монографії «Pokucie. Obraz etnograficzny (Покуття. Етнографічний образ)». Ці томи вийшли в 1882, 1888 і 1889 рр. і стали визначною віхою в етнографічній науці — польській та, особливо, українській.

Перший том цієї праці відкривається невеликим вступом, в якому вказано відомості про дотеперішнє етнографічне дослідження галицької частини України («Галицької Русі»), в тому числі й Покуття. Цими відомостями охоплені і праці українських авторів. О. Кольберґ наголосив, що винятково багата і своєрідна етнографія Покуття досліджена ще мало, і тому звернувся до місцевої інтелігенції, особливо священиків і вчителів, з заохотою діяльно зайнятися збором народознавчого матеріалу в різних місцевостях цього краю.

Згідно з типовою структурною схемою кольберґівських регіональних монографій у першому розділі «Kraj» («Край») дається стисла характеристика території Покуття. Автор іде за відомостями його попередників стосовно назви краю і його природного ландшафту, охоплює назвою Покуття і гірську гуцульську частину краю. Водночас робить слушне застереження, що не можна географічне окреслення Покуття в давніх джерелах, яке включало й суміжні гірські терени, механічно переносити на етнографічне бачення цього краю, оскільки, як продовжує він, «людність низин і людність гір помимо певних спільних рис виявляє дві окремі етнографічні групи, доказом чого є не тільки описи їхнього способу життя, але й зібрані досі їхні пісні, звичаї, особливості мови і т. д. Однією з головних прикмет, що виразно представляє цю різницю, є одяг» [30, t. 1, s. 4].

Таким чином, О. Кольберґ звернув увагу на невиразне в його попередників, зокрема в А. Бельовського, територіальне окреслення етнографічного Покуття і зробив предметно важливий наголос на розрізненні етнографічних груп покутян-долинян і

південно суміжного з ними гірського населення — гуцулів. Але якоїсь більш-менш виразної територіальної межі між ними не визначив. Включав до терену Покуття і Косівський повіт, південна частина якого була гірською. Приймаючи північну межу Покуття по Дністру, Кольберґ залишив невиразність у визначеності західної протяжності цього ареалу, як і Бельовський, зараховував до Покуття також місцевості Східної Бойківщини. Простежується і порушення регіональної мотивації у звертанні до фактичного матеріалу. Автор, наприклад, використовував етнографічні і фольклорні записи з типово гуцульського осередку — села Жаб'є (тепер Верховина), зроблені священиком цього села і українським письменником *Софроном Витвицьким* (1819—1879).

Але в основному монографія О. Кольберґа базується на власне покутському автентичному матеріалі, зібраному здебільшого самим її автором. На підставі географічних позначок цього матеріалу, автобіографічних згадок і відомостей з листування дослідники слушно стверджують охоплення польовими обстеженнями О. Кольберґа і представленими йому матеріалами значного терену етнографічного Покуття. Особливо густо всіяні слідами дослідника Коломийщина і Городенківщина, зокрема місцевості довкілля села Чортовець (нині Городенківського р-ну Івано-Франківської обл.), де в поміщика Владислава Пшибиславського він тривалий час проживав, мав опорну базу (stacju) — місце перебування, розуміння і діяльну підтримку в польових дослідах. Вдячність автора цьому добродієві зазначена в присвяті на першому листку після титульної першого тому «Покуття».

Панські двори, оселі священиків («плебанії»), школи були опорними пунктами для дослідів ученого і в інших місцевостях Покуття. Тому він мав змогу de visu (на власні очі) пізнати цей край і зібрати в ньому великий оригінальний народознавчий матеріал.

Найбільш етнографічним є перший том монографії. Після географічної, природописної й історичної інформації про край у наступному розділі «Lud» («Народ») мовиться про його населення, зазначається, що корінними його жителями здавнини є українці («русини»), що мова їхня українська («руська») з певними місцевими відмінами і особливостями. Багатою етнографічною інформацією насичені описи традиційного народного вбрання покутян, їжі, житлових і господарських споруд. Тут вельми істотним є те, що дослідник подає відомості про конкретні етнографічні реалії з різних місцевостей регіону, з'ясовуючи на цій основі як визначальне спільне, так і локальне варіантне.

Так, характеризуючи типи чоловічого і жіночого одягу з різних місцевостей Покуття (Коломийщини, Городенківщини, Снятинщини), Кольберґ звертає увагу на спільні риси різних компонентів верхнього і спіднього жіночого і чоловічого буденного і святкового вбрання, характерні прикмети крою та матеріалу і широке розмаїття, варіативність в оздобленні. У жіночому одязі дослідник вказував на збагачення вишивкового орнаменту в напрямку з заходу на схід, на різницю у вбранні молодої дівчини і заміжньої жінки.

Науково істотними є і фіксація та пояснення місцевих назв різних частин народного вбрання (як і, до речі, інших складових традиційної культури). За даними дослідника, штани з полотна домашнього виробу називалися «порканицями», з білого домашнього сукна — «холошнями», з фабричного сукна — «ногавицями». Для поясного жіночого одягу в різних місцевостях Покуття вживали назви: «горботка», «обгортка», «опинка», «опенка», «фота», «запаска».

Констатуючи прикметність рільництва в господарському укладі життя покутян, дослідник також вказує на певні особливості в різних місцевостях стосовно обробітку ґрунту, транспорту, знарядь праці, вирощування посівних і городніх агрокультур тощо. В описах садиб, господарських будівель, житла, хатнього обладнання бачить відмінності, зумовлені соціальними причинами, залежність від заможності селян. Якщо багатий закладає стіни хати деревом, то бідний здебільшого городить їх з пруття і обліплює глиною, змішаною з соломою. Відмінності в одних і других простежуються в асортименті і способі приготування страв.

Отож, у монографії Кольберґа вперше заявлений погляд на етнографічні реалії Покуття крізь соціальну призму. Як на важливу складову господарювання жителів цього краю вказав на тваринництво, особливо випас волів, призначених на продаж. У структурі господарських занять покутян розглядає дослідник різні домашні ремесла і промисли, зокре-

ма ткацтво, бондарство, гончарство, обробку дерева, металу, в тому числі й художню, різьбу по дереву.

Найбільшу частину тексту першого тому займають розділи «Zwyczaje» («Звичаї») та «Obrzędy» («Обряди») — (с. 75—336). Традиційні звичаї розглядає автор за послідовністю народного календаря у поєднанні з церковно-християнськими календарними віхами. Почавши з опису молодіжної забави, напередодні настання шеститижневого різдвяного посту «Пилипівки», вчений розповідає про звичаї андріївські, різдвяні, новорічні (Маланки), йорданські, великописні (передвеликодні), великодні юріївські, зеленосвяткові, івано-купальські та ін.

Як правило, в цих описах звертається увага на різновиди, варіювання тих чи тих звичаєвих елементів в різних населених пунктах. Особливо багатий комплекс інформації представляють описи різдвяно-новорічної, великодньої і купальської традиційної покутської звичаєвості. Тут з подробицями подаються відомості про ритуал Святого вечора, меню святвечірніх страв, колядування, щедрування, великодні ігри молоді, печення пасок, виготовлення писанок тощо.

Важливою складовою цих описів є додані до них записи автора словесних текстів і мелодій народних покутських колядок, щедрівок, супроводу великодніх дівочих ігор-гаївок, андріївських, юріївських й івано-купальських пісень тощо.

До речі, відповідні фольклорні тексти — пісеньки, приспівки, оповідки, примовки, прислів'я, приказки — наводить Кольберґ і в описах інших звичаїв, в тому числі й обжинкових.

У дослідному наративі про традиційну обрядовість покутян учений зупиняється на циклах обрядодій, пов'язаних з народженням і хрещенням дитини та смертю і похоронами людини. Найбільше ж уваги і місця приділив весільній обрядовості (с. 224—336). Подано описи народного весілля з семи населених пунктів різних місцевостей регіону (Жуків, Чортовець, Городниця, Городенка, Ясенів Пільний, Іспас, Коломия). Читач має можливість побачити спільні структурні і семантично-обрядові прикмети покутського народного весілля як у загальноукраїнському плані, так і на регіональному рівні, а також простежити певні місцеві особливості в різних актах весільного дійства (передвесільних «звідинах», сватаннях, запросинах на весілля, плетенні вінків, приготуванні («плесканню») короваю, прикрашанню «деревця», обмін подарунками між молодими, вирядження до вінця та ін.).

Науково цінним є те, що в докладний опис весільного дійства дослідник увів і фахово прокоментував записані ним обрядові пісні з мелодіями, зазначивши їхній органічний змістовий і настроєвий контекст з відповідними моментами обрядової акції і поведінки її персонажів. У кінцевій частині опису покутського весілля О. Кольберґ навів весільні пісні з Коломийщини та інших місцевостей Покуття, зафіксовані й опубліковані його попередниками, зокрема в збірниках Вацлава з Олеська і Якова Головацького.

Заслуговують на увагу й кінцеві примітки тому («Przypisy»), в яких автор доповнює певні місця попереднього викладу додатковими відомостями, почерпнутими здебільшого з друкованих джерел. Тут наведений і цікавий опис весілля вірмен у Кутах (с. 354—356), в якому вловлюється певний вплив традиційного українського весілля покутян.

Другий, третій і четвертий томи покутської монографії О. Кольберґа заповнені переважно фольклорними матеріалами-текстами, зібраними ученим і його кореспондентами. Другий том містить народні пісні різних жанрово-тематичних груп (історичні, баладні, соціально і родинно-побутові, гумористичні, лірницькі, коломийки...) з варіантами — 512 пісень.

У третьому томі, крім значного текстового матеріалу з уснословесної творчості покутян (коломийок і приспівок до танців з мелодіями — 741 одиниця, оповідань і оповідок демонологічного змісту, чималої збірки прислів'їв і приказок — 661 одиниця), містяться розділи, що стосуються предметної сфери етнографії. Це, зокрема, описи покутських побутових танців (коломийка, вертан, чабан, серпен, тропак, аркан та ін.) і пов'язаних з ними традиційної звичаєвості й етикету. Згадані оповідання демонологічного змісту є ілюстрацією для з'ясування побутуючих селянських світоглядних уявлень, фантастичних вірувань у різні надприродні сили, духів, демонів, людей з надзвичайними властивостями (чортів, вовкулак, ходячих мерців, упирів, відьом і т. п.). Надприродне, надзвичайне великою мірою заповнює сферу духовного життя покутського простолюддя,— констатує дослідник, — воно входить у його повсякденний побут, господарську діяльність, турботу про добробут і здоров'я.

На тісну поєднаність життя покутян з надчуттєвим світом, з надприродними уявленнями вказує дослідник і в замітках третього тому про народну медицину (с. 159—170). Велике місце дії і впливу надприродних чинників простежується в простонародних поглядах на причини захворювання, способах і засобах лікування, в яких широко застосовуються всілякі знахарські практики, замовляння, саморобні ліки рослинного і тваринного походження. О. Кольберґ констатує побутування на Покутті 77 ліків від пропасниці та значний асортимент місцевих рослин, які використовуються в самолікувальній практиці.

Четвертий том представляє об'ємну збірку фольклорної прози з Покуття — казок, легенд, переказів — та добірку народних загадок.

Слід зазначити, що весь матеріал чотиритомника Покуття — етнографічний і фольклорний — завдяки вмілій і фаховій його подачі та дослідницькому коментуванню взаємодоповнює себе і разом дійсно створює зазначений у підзаголовку монографії народознавчий «образ» цього краю. Очевидно, не всі складові цього образу виписані з достатньою докладністю. Скажімо, дуже фрагментарно показано сімейний і громадський побут покутян, деякі календарні і трудові звичаї обмежені лише побіжною інформацією.

Але О. Кольберґ і не претендував на вичерпність. Вказував, що його праця повинна заохотити до доповнення, уточнення і продовження дослідницької роботи на місцях та бути взірцем для такої роботи. Важливо, що він послідовно зазначав локуси походження своїх власних і чужих етнографічних описів і записів уснословесних текстів. Так, його паспортизація хибувала тим, що зазвичай не включала таких уже утверджуваних у той час у народознавстві елементів, як час фіксації та відомості про особу інформатора, що йому слушно закидали рецензенти. Все ж вказівка на місце спостережень і записів була спонукою й орієнтиром для розширення географії польових обстежень і заповнення прогалин в етнографічному вивченні району.

Попри фактологічно-емпіричну важливість монографія «Покуття» позиціонувала і науково-дослідницький рух у поглядах на предмет і його осмислення з певною аналітикою, порівняльними підходами, історичними екскурсами, бібліографічною інформацією тощо. Спираючись на наявну літературу і власні спостереження, вчений вказував на спільні й типологічно однорідні риси традиційно-побутової культури покутян й інших слов'янських народів. Багато таких спільностей і схожостей бачив, зокрема, в календарних звичаях, весільній обрядовості, уснословесній творчості. Констатує, наприклад, що «козачок» на Покутті танцюється так, як і в наддніпрянській Україні; що демонологічні персонажі у віруваннях покутян подібні до польських, але представлені «пластичніше, ніж деінде» [30, t. III, s. VI] тощо.

«Покуття» О. Кольберґа викликало позитивні рецензії, в тому числі й з українського боку (Ч. Неймана в журналі «Киевская старина» — 1884. — № 3. — С. 126—130). І. Франко у своїй рецензії назвав цю монографію «знаменитою етнографічною працею», хоч водночас вказав і цілу низку недоліків у ній [31, s. 740—741; 20, т. 27, с. 348—349].

У рамках проекту повного видання праць О. Кольберґа, яке з 1960-х рр. здійснюється в Польщі, у 2008 р. вийшов додатковий 5-й том «Покуття», який містить матеріали з архіву вченого, що не увійшли до попередніх чотирьох томів [29]. Це низка обрядових і необрядових народних пісень з мелодіями та замітки, примітки і доповнення до різних розділів опублікованого «Покуття». Тут дослідник етнографії цього краю знайде багато іншої першоджерельної інформації.

Отже, сьогодні маємо підставу вже говорити про п'ятитомну монографію «Покуття» О. Кольберґа. Опубліковані в свій час томи цієї праці знаменували серйозний якісний поступ у народознавчому пізнанні цього краю української землі, були зразком і стимулом для розгортання етнографічних і фольклористичних студій.

Коли перечитуємо монографію О. Кольберґа, попри подив і захоплення тим неперехідним, що змогла зробити для науки одна людина, бачимо і чимало прогалин та недоліків з погляду вимог сучасного народознавства. Непоодинокі такі прогалини, недостатньо розпрацьовані й осмислені місця вже доповнені і виправлені наступними дослідниками різних предметних аспектів і питань етнографії Покуття. Однак, слід зазначити, що, як цілісне системне опрацювання «етнографічного образу» цього регіону, «Покуття» О. Кольберґа і досі залишається неперевершеним.

До 200-ліття від дня народження О. Кольберга з'явилася українська наукова монографія, присвячена спеціальному розгляду його «Покуття» [8]. У ній основна увага зосереджена на дослідницькому з'ясуванні фольклористичного аспекту цієї праці, водночас чимало її аналітичного дискурсу стосується і невіддільної етнографічної складової змісту кольберґівського «Покуття».

III

У той час, коли О. Кольберґ уже працював над своїм «Покуттям», вийшло досить значне за обсягом дослідження польського археолога, історика і етнографа *Адама Кіркора* (1813—1886) «Pokucie pod względem archeologicznym» [38] («Покуття з археологічного погляду») та нарис етнографа і викладача коломийської гімназії *Леопольда Вайгеля* (1842—1905) «Rys miasta Kołomyi» («Нарис міста Коломиї») [41]. До обох цих публікації звертався О. Кольберґ під час написання «Покуття».

Студія А. Кіркора була результатом, як зазначив автор у вступі, спеціальної наукової п'ятитижневої подорожі, в ході якої він відвідав 24 місцевості в покутських повітах — Тлумацькому, Городенківському, Коломийському і Снятинському. Хоча головним предметом досліду вченого були археологічні пам'ятки (скельні печери, городища, замки, давні могили, вали тощо), він не залишив поза увагою і пов'язану з цими пам'ятками місцеву усну традицію (легенди, перекази), а також міфологічні уявлення і вірування.

Цей предметний аспект дослідницької уваги А. Кіркора, судження про давність заселення Покуття вводять його працю і в коло народознавчих джерел. З цього погляду важливими для історичної етнографії є спроба реконструкції на основі археологічних даних давніх поховальних звичаїв на Покутті, судження про міфологічну підоснову збереженого тут повір'я про незвичайно праведних людей *рахманів* у засвітах, семантику покутського *Дідуха*.

У вступних рядках нарису про Коломию Вайгель зізнається, що, працюючи від кількох років у цьому місті, він полюбляє бувати в навколишніх селах, де зацікавлено прислухається до народних оповідань, спостерігає і записує місцеві звичаї і обряди [41, с. 3]. Згодом географію своїх етнографічних зацікавлень Вайгель поширив і на Гуцульщину, внаслідок чого виникає його праця «Про гуцулів», опублікована в 1887 році [40]. Згадуючи про цю публікацію, І. Франко зазначив, що на той час — це «чи не найкраща книжечка про гуцулів» [20, т. 46, с. 474].

У нарисі про Коломию свої етнографічні нотатки подав Вайгель у третьому розділі після з'ясування історичних відомостей про місто, його географічно-природне положення, господарство, статистичні дані тощо. Зі змісту етнографічної частини видно, що вона основана на матеріалі, почерпнутому автором головно із сіл П'ядики, Назірна, Шепорівці, Люча, Воскресінці (нині Коломийського р-ну Івано-Франківської обл.). Тут подані стислі описи чоловічого і жіночого вбрання селян Коломийського Покуття, з місцевими назвами його компонентів, відомості про їжу.

Докладнішу інформацію подав автор в описах місцевих календарних звичаїв, зокрема різдвяних і великодніх, та родинних обрядів. Ці описи заслуговують на увагу, оскільки мають визначену місцеву прив'язку і містять чимало локальної етнографічної конкретики. Цим особливо відзначається опис перебігу народного весілля в приколомийських покутян з порівняльним аналізом варіантності традиційних вузлових обрядодій та обрядової символіки в різних селах. О. Кольберґ значною мірою скористався цими відомостями в своїй характеристиці коломийського весілля.

Л. Вайгель епізодично згадав про присутність культу предків у святвечірньому ритуалі жителів села Люча [41, s. 85]. Дещо пізніше на основі відомостей із цього села цю згадку доповнив і розвинув інший автор, розповідаючи про звичаї залишення окремого місця для душі покійника за столом поминальної трапези [42, s. 151].

Вивчення покутського весілля істотно розвивала, збагачувала фактологічно й інтерпретаційно розвідка українського етнографа і фольклориста *Миколи Колцуняка* (1856—1891) «Весілє в Ковалівці (в повіті Коломийськім). Етнографічні записи», опублікована кількома подачами у львівському журналі «Правда» [17]. Основана на записах з рідного села автора (тепер Коломийського району), ця праця містить цінні відомості і спостереження про архаїчні елементи обрядової весільної традиції покутян.

Помітною публікацією останнього десятиліття XIX ст., що стосувалася етнографії Покуття, була праця *Ксаверія Франца Мрочка* «Sniatyńszczyzna»

(Снятинщина — 1897)[4]. Не маємо докладніших відомостей про автора, але зі змісту цієї праці видно, що він добре знав Снятинщину, побував у багатьох селах цієї частини Покуття, де почерпнув базовий матеріал для свого дослідження. Видно, що був достатньо підготовленим для такої праці, орієнтувався, зокрема, на «Покуття» О. Кольберґа, і навіть явно наслідував структурування його першого тому у викладі свого дослідження.

З фактологічного погляду студія К.Ф. Мрочка істотно доповнила Кольберґове «Покуття», оскільки Снятинщині в останньому приділено дуже мало місця. Паспортизація інформації показує, що головним матеріалом для праці послужили спостереження і записи автора з низки сіл Снятинщини (Завалля, Джурів, Іллінці, Залуччя, Рожнів та ін.), що загалом репрезентують характерні ознаки традиційно-побутової культури східної частини Покуття. Предметно представлено господарські заняття його жителів з головною землеробською культурою — кукурудзою, житлові й господарські споруди, традиційна їжа, чоловіче і жіноче вбрання з порівняннями його крою і оздоблення з одягом сусідів — гуцулів та буковинців.

Розповідаючи про різні ділянки традиційної духовної культури покутян Снятинщини, Кс. Мрочко наводить відомості про звичаї і обряди, пов'язані з віхами християнсько-святкового й господарського календаря та подіями родинного життя. Тут дослідник додає чимало нових відомостей порівняно з тим, що до того було сказано попередниками, зокрема стосовно звичаїв, приурочених до початку весняних робіт та інших господарських занять, до христинних і похоронних обрядів. Описи весільної обрядовості збагачує оригінальними моментами і деталями про покутське і взагалі українське весілля.

Характеристика традиційного народного колядування, щедрування, великодніх ігор молоді, гаївок, івано-купальських звичаїв, весільного і христинного обрядів включає і записи оригінальних текстів відповідного місцевого фольклорного репертуару. Констатація побутування традиції обов'язкового голосіння за померлим проілюстрована кількома зразками цього жанру, спостережливі судження про діалектні особливості мови покутян Снятинщини автор унаочнює добіркою їхніх прислів'їв і приказок [32, s. 17—18].

Предметні зауваги зроблені стосовно стану релігійної свідомості місцевої людності, світоглядних уявлень, способів і засобів самолікування, великого засилля марновірства. «Забобони панують на Снятинщині всевладно, і хоч прогрес увів під солом'яну стріху гасові лампи замість олійних каганців, завжди у цього народу темно і в серці, і в голові» [32, s. 8], — не без явного суб'єктивного упередження констатував дослідник.

У перші десятиліття ХХ-го ст. тяглість народознавчого вивчення Покуття представляли значною мірою матеріали з цього регіону у виданнях Наукового товариства ім. Шевченка, зокрема в «Етнографічному збірнику», який систематично публікував згруповані за жанрово-тематичним принципом фольклорні тексти з усієї України. Присутність записів з Покуття простежується особливо в підготовлених *Володимиром Гнатюком* (1871—1926) збірниках цієї серії: «Галицько-руські народні легенди» (два томи — 1902), «Галицько-руські народні анекдоти» (1899), «Знадоби до галицько-руської демонології» (1904), «Знадоби до української демонології» (два томи — 1912), «Коломийки» (три томи — 1905, 1906, 1907), «Гаївки» (1909), «Народні оповідання про опришків» (1910), «Колядки і щедрівки» (два томи — 1914), «Українські народні байки (звіриний епос)» (1916); в шестикнижному корпусі *Івана Франка* (1856—1916), «Галицько-руські народні приповідки» (1901—1910); у збірнику *Іларіона Свєнціцького* (1846—1856) і В. Гнатюка «Похоронні голосіння», «Похоронні звичаї й обряди» (1912).

Спарений XIX—XX том «Матеріалів до української етнології» (Львів, 1919) приніс записи народного весілля з обрядовими піснями в с. Далешів на Городенківщині (с. 2—34) і похоронних звичаїв з текстами голосінь з того ж села (с. 194—213), виконані *Іваном Волошинським*, та опис весільних обрядів у с. Ілинці зі Снятинщини *Олени Голубовичевої* (с. 177—193). Записи датовані і виконані за інструкцією В. Гнатюка.

З публікацій польських авторів того часу етнографії «Покуття» стосуються статті літературознавця і фольклориста *Станіслава Здзярського* про збережені в архіві О. Кольберґа невикористані в його мо-

[4] Ця праця була оприлюднена кількома подачами у виданні [37] і вийшла окремою книжкою [32].

нографії покуттєзнавчі матеріали [46]; і Станіслава Пйотровіча — про знахарку і ворожку Явдоху Бойчук з покутського села Бортники (нині Тлумацького р-ну Івано-Франківської обл.) [34]. С. Здзярський подав деякі фольклорні тексти і звернув увагу дослідників на етнографічні записки О. Кольберґа з Покуття, які увійшли до виданого в наш час згадуваного додаткового п'ятого тому монографії. Друга публікація містить відомості про знамениту на Покутті «чарівницю», яку автор знав зі своїх дитячих років і яка, за його словами, із вдячності до його родини розказала багато такого, чого іншому напевно не довірила б. Це останнє стосується, вочевидь, наведеного в статті списку причин різних хвороб і способів та засобів їх лікування. Від цієї ж інформаторки С. Пйотровіч записав низку фантастичних оповідань про світ, сонце, місяць, тварин, рослин, різних добрих і злих духів тощо. Їхні сюжети не повторюють аналогічних версій з інших публікацій.

Виставка в Коломиї 1880 р. і згодом — аналогічна у 1912 р., значна частина експонатів яких опинилася у музеї ім. Графів Дідушицьких у Львові, започаткували колекціонування історико-краєзнавчих матеріалів, в т. ч. етнографічних, з Покуття. Збірки предметів народного мистецтва і побуту поступово нагромаджуються в Музеї Наукового товариства ім. Шевченка, який розпочав свою діяльність у 1900 р. та в Національному музеї, заснованому у Львові А. Шептицьким 1905 року. Особливо продуктивна пора щодо збору пам'яток народної традиційної культури Покуття настала з заснуванням у Коломиї в 1926 р. Музею народного мистецтва Гуцульщини (тепер: Коломийський музей народного мистецтва Гуцульщини та Покуття ім. Й. Кобринського).

На базі зібраних у музеях матеріалів з етнографії і народного мистецтва активізуються у 20—30-х рр. дослідження з різних ділянок традиційно-побутової культури Покуття, які друкувалися здебільшого в тогочасній пресі. За деякими з цих публікацій простежується початок тих дослідницьких робіт, які згодом реалізувалися в поважних монографічних студіях. Скажімо, тривале дослідження музейної працівниці *Савини Сидорович* західноукраїнського народного художнього ткацтва, в якому особливо значне місце посів матеріал з різних місцевостей Покуття і яке щойно пізніше вийшло окремою книжкою [18].

Низка опублікованих у міжвоєнне двадцятиріччя праць постулювала посилення дослідницького зацікавлення до українського народного килимарства. Йдеться, зокрема, про фахові розвідки на цю тему етнографів *Аркадія Зарембського* і *Бориса Крижановського* у поважному науковому виданні «Материалы по этнографии» в Ленінграді [7; 12], започаткованому в свій час визначним українським вченим *Федором Вовком* (1847—1918). І хоча в цих працях спеціально про покутські килими не мовилося, але немає сумніву, що, скажімо, *Б. Крижановський*, констатуючи великий розвиток народного килимарства в західній Україні, Галичині («Галиции»), багатство і розмаїття його орнаментальних мотивів, мав на увазі і відповідний досвід з цього етнографічного району. Увагу до цього предмета інспірувала і видана за ініціативи Національного музею у Львові розвідка *Володимира Пещанського* (1873—1926) «Давні килими України» (Львів, 1925). Результативність цього імпульсу щодо вивчення килимарства Покуття виявиться дещо пізніше.

Предметно дотичною до етнографічного вивчення Покуття, зокрема конкретизації його меж, була низка польових досліджень і опублікованих праць польського науковця *Яна Фальковського* в 1930-х рр., присвячених встановленню західного гуцульсько-бойківського етнографічного пограниччя [25] і північно-східної етнографічної межі Гуцульщини [24]. На самому Покутті Я. Фальковський не проводив дослідів, але ретельне польове обстеження і вивчення суміжних з ним теренів дали йому підставу внести на основі об'єктивних критеріїв суттєві корективи і доповнення до дотеперішнього визначення меж цього етнографічного ареалу, зокрема, його південно-західного засягу.

Як згадувалося, це питання залишалося нез'ясованим, трактувалося довільно. Дехто з авторів, які зверталися до Покуття, продовжували його терен аж на східну Бойківщину. На основі польових даних Я. Фальковський переконливо довів, що навіть гуцульсько-бойківське суміжжя не має безпосереднього етнографічного стику з Покуттям, а північніше вони відділені від себе обширною зоною станіславівського Підгір'я. Ці зауваги вченого, як і його конкретика стосовно північно-східної межової смуги Гуцульщини і зустріч її з південним покутським Підгір'ям, повинні бути в полі уваги до-

слідників і враховуватися у визначеннях етнографічних контурів Покуття.

IV

В етнографічних дослідженнях радянських авторів номінація «Покуття» впродовж тривалого часу майже цілковито випала з наукового обігу. Зазвичай була абсорбована і розмита територіально ширшим географічним поняттям «Прикарпаття» чи дещо обмежувальним означенням «Станіславське (Івано-Франківське) Прикарпаття», «Підкарпаття». Звертання до покутського матеріалу фіксувалося за існуючою адміністративною територіальною паспортизацією типу: село Коломийського, Городенківського, Тлумацького, Снятинського районів.

У науковій літературі середини XX ст. тема Покуття і ця назва особливо поважно прозвучала у монографії українського мовознавця *Броніслава Кобилянського* (1896—1986) «Діалект і літературна мова» (Київ, 1960. — 276 с.). Щоправда, стосунок цієї праці до Покуття автор задекларував на титульній сторінці щойно в підзаголовку, поданому дрібним шрифтом: «Східнокарпатський і покутський діалекти, їх відношення до української літературної мови». Але весь наступний текст праці насичений звертанням до покутського матеріалу у порівнянні з гуцульським, який тут іменується східнокарпатським (з додатком у дужках «гуцульський»). Причому, звертанням не тільки до мовного, говіркового матеріалу, але й історичного, етнографічного і фольклорного, який задіяний в аргументації концепту про окремі гуцульський і покутський діалекти української народної мови.

Уже у вступі вчений наголосив: «Є підстави твердити, що якраз східнокарпатський (гуцульський) і покутський територіальні діалекти мають особливе значення для української діалектології та історії мови в слов'янській групі мов, власне через своєрідне відношення до загальнонародної і літературної мови» [10, с. 3].

Це положення основане на чималих теоретичних і польових напрацюваннях Б. Кобилянського ще в міжвоєнне двадцятиріччя (заявлених в дослідженні «Гуцульський говір і його відношення до говору Покуття», 1928) і продовжених та розвинутих у радянський час. У виданій 1960 р. версії ця праця вражала багатоаспектністю представлення теми, ґрунтовністю аргументації порушених питань і розлогою бібліографічною інформацією особливо стосовно Покуття як специфічного етнографічного ареалу і мовно-говіркового терену.

Є підстави вважати, що саме предметний науковий рівень цієї праці став головним імпульсом до «легалізації» в підрадянській науці самого терміна «Покуття», збагачення аргументації (зокрема мовно-діалектним матеріалом) правомірності його вживання стосовно реального історико-етнографічного району, і послужив імпульсом для активізації народознавчих студій у цій сфері.

На особливостях традиційного покутського народного вбрання зупиняється етнограф *Катерина Матейко* у монографії «Український народний одяг» (Київ, 1977). Багатство побутуючих на Покутті місцевих назв, пов'язаних з різними компонентами традиційного одягу, представлене у праці цієї дослідниці «Український народний одяг. Етнографічний словник» (Київ, 1996).

Низка малюнків зразків традиційного вбрання покутян увійшла до альбому відомої української художниці *Олени Кульчицької* «Народний одяг західних областей УРСР» (Київ : В-во АН УРСР, 1959). Ілюстративний матеріал цієї теми доповнюють реконструкцій комплексів весільного строю з Городенківського і Коломийського Покуття, у серії листівок «Українське весільне вбрання» (Київ : Мистецтво, 1989), підготовленій київським етнографом *Тамарою Косміною* і художницею *Зоєю Васіною*.

До етнографічної фактології з терену Покуття (причому, почерпнутої не тільки з раніше опублікованих праць, але й з власних польових досліджень і архівних та музейно-фондових джерел) звертаються народознавці *Зоряна Болтарович* у монографії «Народне лікування українців Карпат кінця XIX — початку XX ст.» (Київ : Наукова думка, 1980) і *Ганна Горинь* у студії «Шкіряні промисли західних областей України (друга половина XIX — початок XX століття» (Київ : Наукова думка, 1986). *Таїсія Гонтар* використовує відомості з Покуття для порівняльних зіставлень у дослідженні «Народне харчування українців Карпат» (Київ : Наукова думка, 1979).

На основі аналізу обширного матеріалу з Покуття регіональна етнографічна специфіка цього краю зазначена в працях про українську народну вишив-

ку, тканину (побутову і художню), зокрема в монографічних дослідженнях *Раїси Захарчук-Чугай* «Вишивка західних областей України» (Київ, 1988) та *Олени Никорак* «Сучасні художні тканини Українських Карпат» (Київ, 1988). В обох працях простежується тяглість і модифікації покутської традиції у вишивці і домашньому ткацтві в новітню добу.

У дослідженнях етнографа і мистецтвознавця *Любові Сухої*, зокрема в її монографії «Художні металеві вироби українців Східних Карпат другої половини XIX—XX ст.» (Київ, 1959) на основі музейних колекцій і польових вивчень авторки вперше розглянуто відповідний матеріал з Покуття, наведені відомості про традиційні осередки метальєрського народного промислу в цьому краї. Пам'ятки художньої обробки металу на Покутті введені і в широкий контекст студій мистецтвознавця *Павла Жолтовського* над традиційними метальєрськими промислами в Україні, особливо в його книзі «Художнє лиття на Україні XIV—XVIII ст.» (Київ, 1973). Мистецтвознавець *Антін Будзан* звернув увагу на внесок Покуття у досвід традиційної народної різьби по дереву. Узагальнений дослідницький погляд на це питання представлений у його монографії «Різьба по дереву в західних областях України» (Київ, 1960).

У дослідницьких напрацюваннях мистецтвознавця *Юрія Лащука*, присвячених кераміці українців Карпат, знайшли висвітлення й осередки цього виду традиційного народного промислу з Покуття. На основі аналізу збережених у музеях археологічних знахідок дослідник ствердив глибину історичної вкоріненості тут цієї традиції, показав її різночасові нашарування до новочасності включно. Керамічні осередки здавна діяли, за дослідами Ю. Лащука, в Коломиї, Снятині, Тисьмениці, Городенці. Результатом багатолітнього вивчення вченим керамічного промислу на Покутті стала спеціальна монографія, яка з'явилася вже в час української незалежності [13]. Важливим здобутком цієї праці є порівняльний аспект дослідження й обширний список імен майстрів, встановлений за архівними джерелами й відомостями пізнішого часу, в тому числі також польових дослідів автора. Слід зазначити, що в непоодиноких випадках Ю. Лащук без належної аргументації зараховує до покутської кераміки матеріал з-поза етнографічних меж цього ареалу (з Косова, сіл Пистень, Москалівка).

Зацікавлення Покуттям активізувала певною мірою в українській етнографії стаття під цією назвою уродженця цього краю івано-франківського науковця *Михайла Паньківа*, надрукована в 1987 р. у львівському журналі «Жовтень» [15]. Вона постулювала правомірність відновлення в науковому вжитку цієї затіненої в радянський час назви і означення нею певного терену з прикметною етнографічною специфікою. Автор пригадав відповідні факти наукової літератури стосовно Покуття, запропонував на основі досвіду попередників та даних власних польових досліджень свою версію окреслення меж цього етнографічного району.

Кандидатська дисертація М. Паньківа «Сім'я і сімейний побут на Покутті (друга половина XIX — 80-ті роки XX ст.)» (1989) висвітлює структуру і побут традиційної селянської покутської сім'ї, подає відомості про звичаї, обряди та новочасні зміни в сімейній сфері, особливо під впливом радянської дійсності. Написана на великому архівному, статистичному і зібраному автором польовому матеріалі, ця праця значною мірою заповнила існуючу прогалину в етнографічному представленні цієї проблеми, вказала на чимало специфічних місцевих її реалій. За змістом праці опублікована низка статей автора у наукових виданнях.

До того ж часу належить і розвідка молодої дослідниці *Богдани Урбанович* «Традиційні вірування і звичаї, пов'язані з будівництвом житла на Покутті» («Народна творчість та етнографія». — 1987. — № 2. — С. 52—54).

Отже, в підрадянській українській науці, особливо зусиллями львівських та івано-франківських науковців, додано чимало продуктивного щодо етнографічного вивчення Покуття, його традиційно-побутової культури і, зокрема, народного мистецтва.

Стосовно другої половини XX-го ст. тут слід мати на увазі й відповідно враховувати також певний внесок у цю сферу пізнання українських діаспорних авторів. Маємо на увазі особливо їхні видання колективних історико-краєзнавчих і мемуарних збірників та індивідуальних нарисів і монографій, присвячених різним місцевостям Покуття: «Тисьмениця» (Нью-Йорк, 1958), «Городенщина» (Нью-Йорк, 1978), «Коломия і Коломийщина» (Філадельфія, 1988), «Краса Снятинщини» М. Бажанського (Детройт, 1982), і видання в Детройті (США) часопису «Снятин» тощо.

Навіяні тугою за рідним краєм, спомином про малу Батьківщину, ці публікації заповнені здебільшого оповідями, спогадами про села, містечка і міста різних місцевостей Покуття, його історію, природне довкілля, заслужених людей, які в різний час проживали, трудилися в них, місцевих учасників визвольних змагань за незалежність України... Нерідко в тексти цих описових наративів і меморатів вкраплені відомості етнографічного характеру — про місцеві звичаї, обряди, народний одяг, вишивку, уснословесну традицію. Трапляються і окремі нариси народознавчого змісту. Наприклад, стаття Дениса Гавка «З народної творчості Городенщини» у книзі про цей край [6, с. 113—121] подає відомості про місцеві пісні, різдвяні, великодні та весільні звичаї. Заслуговують на увагу, зокрема, фіксації автора про новочасні зміни в традиційній культурі, пісенні новотвори.

У цих виданнях можна почерпнути конкретні відомості про місцеві пам'ятки дерев'яного церковного будівництва, типові житлові й господарські споруди кінця XIX — перших десятиліть XX століття. Особливо багатий і цінний матеріал містять вони для характеристики українського громадського і суспільно-культурного життя в покутських селах та містечках зазначеного періоду.

Конкретикою інформації, в тому числі й етнографічної, відзначається праця *Михайла Бажанського* «Краса Снятинщини». Вона скомпонована у форматі гаслової енциклопедії про населені пункти, природно-географічні та історико-культурні об'єкти цієї частини Покуття. Головними у цій енциклопедії є топонімічні й гідронімічні гасла, в рамках розкриття яких автор звертається іноді й до місцевого етнографічного та фольклорного матеріалу.

Таким чином, підсумовуючи післякольберґівський доробок в етнографічному вивчення Покуття впродовж майже цілого двадцятого століття, можна констатувати певну продуктивну тяглість праці на цій ділянці. Навіть в умовах скромного силами і затиснутого ідеологічними лещатами українського підрадянського народознавства, завдяки особливо зусиллям львівських та івано-франківських науковців фіксується помітний внесок в етнографічне пізнання цього краю, зокрема традиційної специфіки його народних промислів, ремесел і прикладного та декоративного мистецтва. Значною мірою поповнилися експонатами з Покуття (предметами побуту і народно-декоративного мистецтва) колекції Коломийського музею народного мистецтва Гуцульщини і Покуття та Івано-Франківського краєзнавчого музею. Виникла й набула поширення музейно-збирацька робота й на місцях, зокрема в Городенці і Снятині.

Помітну роль в активізації історико-краєзнавчого і народознавчого руху на місцях відіграла розгорнута на державному рівні в 60—70-х рр. минулого століття робота щодо підготовки багатотомної (за областями) «Історії міст і сіл України». У даному разі в рамках написання тому про Івано-Франківську область автори звернулися і до вивчення відповідного історичного та першоджерельного архівного матеріалу стосовно сіл і міст етнографічного Покуття.

Хоча згідно з офіційними настановами в самому тексті статей і довідок про населені пункти народознавча тема не передбачалася (головна увага приділялася політико-соціальним питанням й апологетиці «докорінних», «благодатних» змін життя народу за роки радянської влади), все ж ця тема подекуди озвучувалася цікавими місцевими відомостями і зауважами. А, головне, будила й оживляла інтерес до неї місцевих краєзнавців.

V

У парадигмі народознавчих напрацювань в умовах державної незалежності України простежується помітна активізація наукових зацікавлень до вивчення окремих місцевостей та етнографічних районів. У цьому контексті значно вияскравилася і покутська тема.

Вже на самому початку 1990-х рр. у новоствореному тоді (на базі Львівського відділення Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнографії ім. М. Рильського НАН України) Інституті народознавства НАН України розпочалася робота над підготовкою історико-етнографічної монографії «Покуття». Було розпрацьовано докладний план-проспект, намічено виконавців, здійснено перші експедиційні виїзди в терен.

Ця праця позиціонувалася як продовження задіяного ще в радянський час проекту створення серії комплексних народознавчих монографій, присвячених історико-етнографічним районам України — типу підготовлених нашою установою видань: «Бойківщина» (Київ, 1983), «Гуцульщина» (Київ, 1987) і разом з білоруськими колегами — двох книжок про Полісся («Общественный, семейный быт и ду-

ховная культура населения Полесья» — Мінськ, 1987; «Полесье. Материальная культура» — Київ, 1988). Розуміється, продовження в удосконаленому форматі в нових умовах, увільненому від нав'язаного тоталітарним режимом ідеологічно-пропагандистського антуражу.

Різними причинами робота над монографією була тоді призупинена і, як виявилося, на тривалий час — аж дотепер. Але дослідження різних аспектів і питань етнографії Покуття продовжувалися.

На цей край поширює свій погляд дослідник населення українських Карпат львівський етнограф *Юрій Гошко*. У його монографії «Промисли й торгівля в Українських Карпатах (XV—XIX ст.)» (Київ : Наукова думка, 1991) наводяться відомості на основі архівних джерел про давні солеварні промисли в різних місцевостях Покуття, зайнятість його населення в деревообробництві, домашньому ткацтві, відгодівлі і торгівлі худобою. Ця інформація відкриває перспективу для повнішого і докладнішого представлення традиційної структури господарських занять покутян.

Про особливості народної хліборобської культури Прикарпаття (в тому числі й Покуття) мовиться у монографічному дослідженні *Степана Павлюка* «Традиційне хліборобство України: агротехнічний аспект». — Київ : Наукова думка, 1991.

Плідно продовжує етнографічну дослідницьку роботу на терені Покуття М. Паньків. Розпорошені в попередніх публікаціях різних авторів спорадичні відомості про традиційне харчування покутян він доповнив спеціальною невеликою за обсягом працею, виданою окремою брошурою: «Народна їжа на Покутті» (Івано-Франківськ, 1991). Окрім багатої інформації стосовно цієї теми, почерпнутої від матері — корінної покутянки з с. Вербівці (Городенківського району), автор провів польові дослідження і в інших місцевостях Покуття, опитування за спеціальною анкетою, опрацювання архівних і статистичних джерел з метою з'ясування асортименту сільськогосподарських культур і продуктів, які вирощували і виготовляли самі покутяни і які служили основою їхньої традиційної їжі. Вийшла змістовна і цінна для етнографії студійка з охопленням набору типових буденних, святкових і обрядових страв, печива, напитків, відомостей про рецепти і способи їх приготування, місцеві назви, етикет споживання тощо.

Інформацію до цієї теми, особливо про обрядове печиво на Великдень, доповнює нарис М. Паньківа «Прикарпатська паска» (Галич, 1994), в якому подано традиційні рецепти й описи звичаїв, пов'язаних з випіканням великодніх пасок у 12 селах Івано-Франківщини, в тому числі і в трьох з Покуття (зі Снятинщини, Торговиці і Вербівців — Городенківщини).

Посутні емпіричні відомості містять видана репринтним способом брошурка цього автора «Народні ігри Покуття» (Івано-Франківськ, 1990) і альбом «Садиба на Покутті (кінець XIX — початок XX ст.)» (Івано-Франківськ, 1994). Друга — у співавторстві з художником *Ігорем Деркачем*, який додав до тексту етнографічного опису традиційної покутської селянської садиби (М. Паньківа) серію графічних малюнків типового селянського обійстя початку XX ст., його споруд: хати, господарських будівель, брам, різних видів огорожі, інтер'єру, житлового приміщення, криниці тощо.

М. Паньківу належить докладний опис покутського весілля в рідному селі («Весілля в селі Вербівцях на Городенківщині». — Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2000). Автор подав відомості про давнє традиційне весілля, його звичаї, обряди, церемонії, обрядові чини, страви, етикет. Приурочені до весільного дійства обрядові пісні в кінцевому додатку наводяться з нотними записами мелодій. Попри значну кількість записів і описів покутського весілля матеріал М. Паньківа є предметним причинком до розпрацювання цієї теми.

На основі записів народних пісень у цьому ж селі, здійснених краєзнавцем Миколою Андрусяком і М. Паньківим, постала збірка «Пісні з Покуття», що вийшла у 2001 році [16].

Помітною є активізація дослідницької уваги сучасних етнографів до іноетнічних й різностанових (окрім селян) груп населення колишнього Покуття (духовенства, учителів, дрібної шляхти), які в монографії О. Кольберґа та в публікаціях інших попередніх авторів згадані лише епізодично. Кандидатська дисертація *Ігоря Паньківа* «Польська, німецька та вірменська етнічні меншини в соціокультурних процесах на Покутті (друга половина XIX — 30-ті рр. XX ст.)» (Івано-Франківськ, 2001) та низка опублікованих за цією темою статей подають відомості з історії поселення представників названих етносів

в різних місцевостях Покуття, динаміку їх чисельності впродовж досліджуваного періоду, їхній побут, етнокультурні традиції, різні аспекти взаємозв'язків і взаємовпливів з етнокультурою корінного — українського етносу Покуття. Окрім матеріалу, почерпнутого з архівних і літературних джерел, автор значною мірою використав записи проведених ним спеціальних польових досліджень стосовно цієї теми.

У дослідженні *Любові Сливки* «Етносоціальний розвиток дрібної шляхти в Галичині (1772—1914 рр.)» (Івано-Франківськ, 2007) охоплено і матеріали з Покуття про цей специфічний соціальний прошарок українського населення — зубожілу дрібну шляхту, що ідентифікувала себе чимось іншим від звичайних селян і зберігала певні особливості побуту та традиційної культури. Стосовно цього етнокультурного аспекту теми дослідниця ввела зібрані нею на Покутті цікаві польові відомості.

У роки державної незалежності України простежується істотне нарощення і якісне поглиблення дослідження народного вбрання, ткацтва і декоративно-прикладного мистецтва Покуття. Матеріал з цього історико-етнографічного ареалу все більше задіюється у працях, присвячених висвітленню цих ділянок традиційно-побутової культури як у всеукраїнському обсязі, так і в менших етнопросторових вимірах (західноукраїнському, карпатському, прикарпатському). Приміром тут може служити монографія про українське народне вбрання *Майї Білан* і *Галини Стельмащук* (Український стрій. — Львів : Фенікс, 2000), в якій окремий підрозділ присвячений характеристиці традиційного вбрання покутян (с. 271—280). Предметом дослідницького аналізу авторів є місцеві особливості форм, крою і декору різних компонентів чоловічого, жіночого і дитячого вбрання населення Покуття та його спільні риси з типовими зразками традиційного народного одягу інших регіонів України. Виклад доповнюють і документують давні світлини і малюнки зразків крою та декорування.

Виняткова «пишнота» і багатство прикрас народних головних уборів покутянок представлені в монографії Г. Стельмащук «Традиційні головні убори українців» (Київ : Наукова думка, 1993). Покутська складова цієї теми експонується фактично в усіх розділах дослідницького наративу й ілюстративного матеріалу цієї праці, особливо в характеристиці місця і ролі головних уборів у традиційних звичаях і обрядах. Авторка задіяла в цій праці і матеріали власних польових досліджень на Покутті.

Окремим розділом представлений покутський народний одяг в двотомному виданні альбомно-інформаційного характеру *Оксани Косміної* «Традиційне вбрання українців» (Київ : Балто-друк, 2011. — Т. ІІ. — С. 80—87). Щоправда, порівняно зі сказаним на цю тему попередньо, новим привнесенням тут є хіба що низка світлин зразків святкового вбрання покутян за музейними колекціями.

Музейні і зібрані на Покутті польові матеріали зайняли посутнє місце у фундаментальній праці О. Никорак «Українська народна тканина XIX—XX ст. Типологія, локалізація, художні особливості. Ч. І. Інтер'єрні тканини (за матеріалами західних областей України)» (Львів : Інститут народознавства НАН України, 2004). Ці матеріали предметно ув'язані у з'ясування історії ткацтва в Україні та в класифікації ткацьких народних виробів за функціональним призначенням. В окремих підрозділах мовиться про покутські покривала, наволочки, скатертини, рушники. Відомості з Покуття істотно збагачують зміст і аргументацію розділу про задіяність традиційних тканин у народних звичаях і обрядах, у знаковій функційності ритуальної символіки й оберегів.

Помітно зрушилося останнім часом вивчення народної сакральної архітектури на Покутті. Ця ділянка традиційної етнокультури майже цілковито залишалася поза увагою давніших дослідників цього краю. Лише спорадично доторкнулися до деяких пам'яток цього краю і пізніші автори відомих праць про українську народну архітектуру, зокрема й Галичини: *Олександр Лушпинський* («Дерев'яні церкви Галичини XVI—XVIII ст.» — Львів, 1920), *Володимир Січинський* («Дерев'яні церкви і дзвіниці Галицької України XVI—XIX ст.» — Львів, 1925), *Данило Щербаківський* («Буковинські і галицькі дерев'яні церкви, надгробні і придорожні хрести, фігури і каплиці». — Київ ; Прага, 1926), *Михайло Драган* («Дерев'яні церкви. Генеза і розвій форми : в 2-х ч.» — Львів, 1937), *Петро Юрченко* («Дерев'яна архітектура України» — Київ, 1970) та ін.

І щойно тепер цією темою впритул зайнявся львівський вчений *Ярослав Тарас*. На основі вивчення писемних джерел, археологічних даних, власних польових досліджень він ствердив давність традиції са-

крального будівництва на Покутті, її тяглість ще від княжих часів, наявність витворених тут своєрідних архітектурних типів і форм та різних часових фаз побутування і розвитку. Видається достатньо аргументованою дослідницька теза, що Покуття було давнім осередком культивування хрещатих дерев'яних церков, звідки цей тип розповсюдився і на інші терени України, зокрема на Гуцульщину.

Матеріали й аналітичні дослідницькі дані стосовно дерев'яної церковної архітектури Покуття ввів Я. Тарас у широкий порівняльно-типологічний контекст своїх студій, особливо у фундаментальний ілюстрований словник-довідник «Українська сакральна дерев'яна архітектура» (Львів, 2006) і об'ємну монографію «Сакральна дерев'яна архітектура українців Карпат» (Львів, 2007). Він запропонував і першу спробу системного узагальнюючого погляду на цей предмет: стаття «Сакральна архітектура Покуття» (Народознавчі зошити. — Львів, 2003. — Зош. 3—4. — С. 475—499).

Покутський матеріал залучений і до праці канадського науковця *Андрія Нагачевського* про адаптації українських народних танців у середовищах українських іммігрантів у Канаді (Див.: *Нагачевський А.* Побутові танці канадських українців. — Київ : Родовід, 2001). Причім відомості про покутські архетипи деяких таких адаптацій дослідник почерпнув не тільки з праць попередників (О. Кольберґа, Р. Гарасимчука), а й з досвіду власної польової роботи на Покутті (А. Нагачевський був, зокрема, учасником покутської наукової експедиції Інституту народознавства НАН України в 1992 р.).

Слід зазначити, що дослідження останніх десятиліть різних аспектів традиційно-побутової культури Покуття принесли помітне нарощення фактологічних даних та поглиблення інтерпретаційних осмислень стосовно давніх (часто реліктових) звичаїв, уявлень, повір'їв та пов'язаних з ними практик. Відомостями такого характеру насичена, зокрема, книжка чернівецького науковця *Ігоря Чеховського* «Демонологічні вірування і народний календар українців карпатського регіону» (Чернівці : Зелена Буковина, 2001), в якій відповідний матеріал з Покуття (зібраний значною мірою самим автором) розглядається в широкому порівняльному контексті аналогів українських Карпат та Прикарпаття з типологічним засягом і до Балканського регіону. У такому розширеному етнопросторовому плані дослідження відомостей з Покуття про демонологічні уявлення, їх задіяність у віруваннях і практиках, пов'язаних з традиційними календарними звичаями і обрядами, вияскравлюються багатьма реліктовими елементами.

Заслуговує уваги змістовна стаття *Романи Кобальчинської* «Обрядові страви на Закарпатті і Покутті» (Українська родина. Родинний і громадський побут. — Київ : Вид-во ім. О. Теліги, 2000. — С. 337—353), в якій наводиться перелік, подаються рецепти і описуються способи приготування традиційних («старосвітських»), постових («пісних», «босих», «голих») і святвечірніх (напередодні Різдва) страв покутян. Цей матеріал зафіксований від досвідчених господинь — корінних покутянок, належно паспортизований і збагачений відомостями про місцеві назви страв, пов'язані з ними звичаї, етикет подачі і споживання та супровідні уснословесні формули — примовки, припрошування, принуки.

Покуття як благодатний край укоріненого в давнину традиційного бджолярства послужило вдячним матеріалом для дослідження етнографа *Уляни Мовної* «Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX — початок XX століття)» (Львів : Інститут народознавства НАН України, 2006). Цей матеріал істотно збагачує відомості про семіотику не тільки бджолярських вірувань, звичаїв і обрядів, але й про місце та ритуальну значущість меду і бджолиного воску в широкому комплексі народної календарної і родинної обрядовості та звичаєвості, способах і засобах самолікування.

Посутні відомості про традиційні звичаї, обряди і вірування та пов'язані з ними уснословесні твори містять записи і дослідження коломийського краєзнавця й артиста-виконавця фольклорних текстів *Миколи Савчука*. Його записи й етнографічно-фольклористичні нариси, основані здебільшого на матеріалі з рідного села Великого Ключева (Коломийського району) та інших суміжних сіл правобережного Надпруття, є цінним причинком особливо для студій над етнокультурою покутсько-гуцульського пограниччя. У цьому контексті не може залишитися поза дослідницькою увагою, зокрема, цикл його нарисів: «Від Пилипівки до говіння» (Коломия, 2003), «Від говіння до Зеленої неділі» (Коломия,

2007), «Від Зеленої неділі до Пилипівки» (Коломия, 2012), які охоплюють описи народнокалендарних звичаїв і обрядів з приуроченими до них фольклорними текстами цілого річного комплексу: зимового, весняного й літньо-осіннього. Нарисово-популярний характер викладу не зменшує науково-фактологічної вартості цієї публікації.

Дослідникові-фольклористові можуть бути корисними й публікації М. Савчука про коломийки та оприлюднені ним компакт-диски «Співанки й колядки з Ключева Великого» і «Мишинські музики і співаки» (Івано-Франківськ, 2013).

Активізація процесу етнографічного вивчення Покуття простежується і по лінії практикування в останній час дисертаційних праць, магістерських, дипломних і курсових робіт, присвячених дослідженню тих чи тих ділянок традиційно-побутової культури цього краю. До них належать і кандидатські дисертації *Дмитра Жмундуляка* «Народна пісенність Покуття: особливості сучасного функціонування» (Автореферат : Київ, 2002) та *Христини Нагорняк* «Художньо-конструктивні особливості народного вбрання на Покутті кінця XIX — початку XX століття (історія, типологія, художня система строю)» (Автореферат : Івано-Франківськ, 2012).

У роки незалежності України нового якісного виразу набуло згадуване пожвавлення на місцях історико-краєзнавчої роботи, пов'язане з підготовкою і виданням «Історії міст і сіл УРСР». Тепер цей імпульс реалізується в окремих авторських монографіях, присвячених історії міст і сіл. Цей рух набув поширення в усій Україні і особливо на її західних теренах. Зокрема, він вельми прикметний для Покуття. Можливо, головно тому, що цю справу підтримують і заохочують місцеві видавництва в Коломиї і Снятині. Наприклад, снятинське видавництво «Прут Принт» прийняло проект з девізом: «Кожному місту і селу — написану історію».

Результатом праці в цьому напрямку є те, що вже на сьогодні майже половина населених пунктів Снятинщини має свої книжкові історії, а деякі села навіть — по 2—3 книжки. Села покутської Коломийщини мають 25 книжок, Городенківщини — 15, Тлумаччини — 10[5]. Стосовно Покуття склалася вже поважна бібліотека таких видань. Здається, тут цей край є лідером порівняно з іншими етнографічними районами України. І хоча в змісті цих видань домінує описовий історико-краєзнавчий аспект, все ж у них нерідко натрапляємо і на інформацію народознавчого характеру, фольклорні матеріали, які заслуговують на увагу дослідника-етнографа. Вони цінні головно тим, що фіксують певну локальну і часову конкретику етнографічних реалій. Наприклад, видана в райдрукарні містечка Тлумач брошура «Ой весна, весна, святим днем красна» (1991) містить опис великодніх звичаїв у покутських селах Ісаків і Грушка (Тлумацького району) та записи тут низки гаївок з описом їх ігрового супроводу. В кінці додані нотні фіксації зразків місцевих гаївкових мелодій. Заслуговує уваги і згадка про звичай квітчання корів вінками в свято Юрія.

Нещодавно видана об'ємна багато ілюстрована монографія «Покуття. Історико-етнографічний нарис» (Львів : Манускрипт, 2010. — 456 с.), підготовлена науковцями Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника в Івано-Франківську. Це праця популярного характеру, складається з чотирьох частин: «Пам'ятки природи», «Історичні пам'ятки», «Етнографічна мозаїка», «Покуття туристичне». Найбільша за обсягом — історична частина. Щодо етнографічної, то вона дає стислу характеристику різних предметних складових традиційно-побутової, матеріальної і духовної культури цього краю, скомпоновану на основі даних попередніх досліджень. Сказане про етнографічну специфіку Покуття має нарисовий характер і як з фактологічного, так і з інтерпретаційного погляду небагато вносить посутнього до змісту предмета, хіба що зауваги стосовно новочасних змін і трансформацій у різних ділянках побуту, виробничо-господарської діяльності, сімейного і громадського життя та духовної культури покутян.

Чи не найбільшу етнографічно-пізнавальну вартість представляє це видання своїм ілюстративним матеріалом, що вже сам по собі інспірує поглиблену дослідницьку увагу до традиційної культури, особливо народного мистецтва Покуття, кращого бачення й осмислення цього етнографічного району в контексті загальноукраїнської етнокультури.

Слід зазначити, що стосовно цього останнього етнографічне вивчення Покуття за роки незалежності України зробило значний поступ. Тепер уже жод-

[5] Подаємо ці відомості за оглядом у статті [11].

на із поважніших праць, присвячених цьому етнографічному району, не обходиться без більш чи менш докладних зауваг щодо стосунку досліджуваних етнокультурних явищ до однотипних реалій з інших місцевостей України. Помітним є і нарощення питомої ваги покутської фактологічної складової в народознавчих студіях з ширшими територіально-українськими предметними вимірами.

Істотно збільшився потенціал дослідницьких сил, в предметні зацікавлення яких входить етнографія Покуття. Тепер поряд із Львівськими народознавцями на цьому полі владно заявила себе група івано-франківських науковців, а також чимала когорта любителів істориків-краєзнавців і народознавців на місцях, які значною мірою примножують особливо фактологічну базу для подальшого пізнання Покуття.

Цьому значною мірою сприяють поповнення музейних колекцій етнографічних матеріалів з Покуття. Причому, дослідницької уваги заслуговують покутські експонати не тільки названих музеїв у Львові, Івано-Франківську і Коломиї, а й менших місцевих музеїв, зокрема, в Городенці і Снятині.

Стимулятором уваги до традиційно-побутової культури Покуття є і місцеві фестивалі. Так, останнім часом відбулися фестивалі «Покутські джерела» у Снятині 2008 р. і в Городенці — в 2009 році.

* * *

Підсумовуючи сказане про процес і доробок дослідження етнографії Покуття, зазначимо, що ця давня географічно-історична назва південно-східної частини Українських Карпат і Підкарпаття на основі народознавчого вивчення, починаючи з першої половини XIX ст., набула осмислення в науці і як номінація одного з етнографічних районів України. Дослідження традиційних етнокультурних реалій цього краю, його народної мови — покутського говору — дали підставу аргументовано з'ясувати етнографічні межі Покуття, звільнивши їх від надто широкого, позначеного довільностями трактування. На сьогодні дефініція терену і предметних координат етнографічного Покуття вже має достатню наукову мотивацію.

В історіографії етнографічного вивчення Покуття важливою віхою є чотиритомна (властиво, п'ятитомна) монографія О. Кольберґа, видана у 80-х рр. XIX ст. і доповнена в наш час зібраними ним матеріалами. Значний якісний поступ зробило етнографічне покуттєзнавство і після цієї праці. Передусім, у згущенні географії обстеження місцевостей і населених пунктів цього краю та примноженні дослідницьких напрацювань з різних предметних ділянок його традиційної етнокультури. Особливо істотний фактологічний та інтерпретаційний доробок у висвітленні різних аспектів традиційної господарської діяльності покутян, ремесел, промислів, специфічних локальних прикмет сакрального, житлового й господарського будівництва, місцевих особливостей народного вбрання, харчування, звичаїв, обрядів, знань, вірування, усної словесності.

Для повноти етнографічного образу Покуття винятково значущими є напрацювання, особливо в новітню добу, в сфері дослідження традиційного народного мистецтва цього краю. Сукупність зібраного матеріалу, музейні колекції і дослідницькі студії фактично відкривають його як один з яскраво виражених ареалів у загальній мозаїці творення і побутування українського народного ужитково-декоративного мистецтва, особливо у вишивці, художньому ткацтві, килимарстві, оздобленні одягу, різьбі по дереву, кераміці тощо.

Помітно еволюціонує народознавче вивчення Покуття і з погляду розвитку та поглиблення його науково-методологічних засад. Описово-емпіричне констатування збагачується порівняльно-типологічним осмисленням досліджування фактів і явищ у контексті з етнокультурними аналогами з інших етнографічних регіонів України та інших народів. Все більше вияскравлюється як загальноукраїнське спільне, так і регіонально специфічне в традиційній народній культурі покутян. Хоч, слід зазначити, цей важливий науково-пізнавальний та ідеологічний аспект дослідження — діалектика спільного загальнонародного і місцевого особливого — розпрацьовано стосовно Покуття, як і, до речі, інших етнографічних районів України, ще дуже недостатньо.

Так само недостатньо простежено динаміку часових змін і трансформацій в етнографічному просторі Покуття. Особливо йдеться про кардинальні зміни, внесені в цю сферу двадцятим століттям — війнами, українським національно-визвольними змаганнями, сповненою насильства репресивною радянською дійсністю, новочасними глобалізаційними процесами. Вони екзистенційно, нівеляційно, у всякому разі дуже істотно позначилися на всій системі

традиційної етнокультури. Але поки що сказано про це, в тому й стосовно Покуття, загально, без потрібного предметного охоплення цієї проблематики, поглибленої аналітики й наукового осмислення.

Все ж сукупність наявних напрацювань з додатком продовження потрібних студій і польових обстежень дають реальну можливість для створення повноцінної новочасної історико-етнографічної монографії про Покуття — репрезентативного наукового відтворення образу його етнокультурного минулого і теперішнього.

1. Вінок русинам на обжинки. — Відень, 1847. — Ч. 2.
2. Галицькі приповідки і загадки, зібрані Григорієм Ількевичем. — Львів : Наукова бібліотека Львівського національного університету, 2003. — 124 с. + I—X. — (Репринтне перевидання).
3. *Головацкий Я*. Путешествие по Прикарпатской Руси и в Венгрии / Я. Головацкий // Литературный сборник. — Львов, 1886. — Вып. I. — С. 89—100.
4. *Головацкий Я.Ф*. Об исследовании памятников русской старины, сохранившихся в Галичине и Буковине / Я.Ф. Головацкий // Труды I археологического съезда в Москве 1869 г. — М., 1871. — Т. 1. — С. 219—242.
5. *Головацький Я*. Мандрівка по Галицькій та Угорській Русі / Я. Головацький // Жовтень. — 1976. — № 6. — С. 49—94.
6. Городенщина. Історико-мемуарний збірник / зредагував Михайло Марунчак. — Нью-Йорк ; Торонто ; Вінніпег : НТШ, 1978.
7. *Зарембский А*. История и техника тканья украинских килимов / А. Зарембский // Материалы по этнографии. — Ленинград : Этнографический отдел Государственного русского музея, 1926. — Т. III. — Вып. 1. — С. 3—19.
8. *Збир І*. Оскар Кольберґ і його Покуття / І. Збир. — Львів : Львівський національний університет ім. І. Франка, 2014. — 270 с.
9. *Кирчів Р*. Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської трійці» / Роман Кирчів. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2011. — (2-е вид.).
10. *Кобилянський Б.В*. Діалект і літературна мова / Б.В. Кобилянський. — Київ : Радянська школа, 1960.
11. *Королько А*. Покуття: історико-краєзнавчі дослідження (90-ті роки XX — початок XXI ст.) / А. Королько // Україна. Культурна спадщина, національна свідомість, державність. Вип. 21. Scripta manent. Ювілейний збірник на пошану Богдана Якимовича. — Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2012. — С. 436—448.
12. *Крижановский Б*. Орнамент украинских и румынских килимов / Б. Крижановский // Материалы по этнографии. — Ленинград : Этнографический отдел Государственного русского музея, 1926. — Т. III. — Вып. 1. — С. 19—44.
13. *Лащук Ю*. Покутська кераміка / Ю. Лащук. — Опішне : Українське народознавство, 1998. — 142 с.
14. Народні пісні в записах Григорія Ількевича / вступ. стаття Р.Ф. Кирчіва, упорядк. і прим. Г.В. Дем'яна, Р.Ф. Кирчіва. — Львів : Каменяр, 2003. — 142 с.
15. Паньків М. Покуття / М. Паньків // Жовтень. — 1987. — № 2. — С. 100—106.
16. Пісні з Покуття. — Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2001. — 279 с.
17. Правда. — 1891. — Вип. VII. — С. 37—39 ; Вип. VIII. — С. 93—100 ; Вип. IX. — С. 103—199 ; 1892. — Вип. V. — С. 292—303 ; Вип. VI. — С. 358—366 ; Вип. VII. — С. 22—28 ; Вип. VIII. — С. 216—222 ; Вип. IX. — С. 138—164 ; Вип. X. — С. 207—212 ; Вип. XI. — С. 268—279 ; Вип. XII. — С. 37—342 ; 1893. — Вип. VI. — С. 7—39 ; Вип. XVII. — С. 37—39.
18. *Сидорович С.Й*. Художня тканина західних областей УРСР / С.Й. Сидорович. — Київ : Наукова думка, 1979. — 156 с.
19. *Студинський К*. Кореспонденція Якова Головацького в літах 1835—49 / К. Студинський. — Львів : Наукове товариство ім. Шевченка, 1909.
20. *Франко І*. Зібрання творів : у 50 т. / І. Франко. — Київ, 1980. — Т. 27 ; Київ, 1985. — Т. 46.
21. *Bielowski A*. Pokucie / A. Bielowski // Czas. Dodatek miesięczny. — Kraków, 1857. — T. VI. — S. 653—736.
22. *Dalibor J*. Wahylevič. Huculové, obywatele wychodňiho pohořja karpatskeho / J. Dalibor // Časopis českého Museum. — Praha, 1838. — Sv. 4. — S. 475—498 ; 1839. — Sv. 1. — S. 45—68.
23. *Długosz J*. Dziejów Polskich ksiąg dwanaście / J. Długosz. — T. I. — Ks. 1.
24. *Falkowski J*. Północno-wschodnie pogranicze Huculszczyzny / J. Falkowski. — Lwów, 1938. — 105 s.
25. *Falkowski J*. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny. Dolinami Prutu, Bystrzycy Nadwórniańskiej, Bystrzycy Sołotwińskiej i Łomnicy / J. Falkowski. — Lwów, 1937. — 170 s.
26. *[Holovacki J.]* Česta po halické a uherské Rusi: Sdelana w listech od J.F.H. ku přitele do L. / J. Holovacki // Časopis českého Museum. — 1841. — Sv. 2. — S. 183—223 ; Sv. 3. — S. 302—317 ; Sv. 4. — S. 423—437 ; 1842. — Sv. 1. — S. 42—62.
27. *I[lkiewi]cz Mirosław*. O mitologii ruskiej według podań ludu / I[lkiewi]cz Mirosław // Sławianin. — Lwów, 1839. — T. 2. — S. 91—95.
28. *K.W. W[ójcicki]*. Nad-Prucie. Wyjątek z opisu Pokucia / K.W. W[ójcicki] // Muzeum Domowe. — Warszawa, 1835. — № 45. — S. 358—360.
29. *Kolberg O*. Dziela wszystkie. — T. 81. — Pokucie. Suplement. Do tomów 29—32 / O. Kolberg. — Poznań : Instytut im. Oskara Kolberga, 2008. — 377 s.

30. *Kolberg O.* Pokucie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. — T. I. — Kraków, 1882. — T. III. — Kraków, 1888.
31. Kwartalnik historyczny. — Lwów, 1889. — T 3.
32. *Mroczko Ks. F.* Sniatyńszczyzna. Przyczynek do etnografii krajowej / Mroczko Ks. F. — Cz. 1. — Lwów, 1897. — 84 s.
33. Niezapominajki. — Warszawa, 1839.
34. *Piotrowicz S.* Znachorka i wróżka Jewdokia Bojczuk. Materiały folkłorystyczne ze wsi na Pokuciu / S. Piotrowicz // Lud. — Lwów, 1907. — T. XIII. — Zesz. 2. — S. 118—129 ; Zesz. 3. — S. 216—232.
35. Pokucie / Słownik geograficzny Królewstwa Polskiego i innych krajów słowiańskoch. — Warszawa, 1887. — T. VIII.
36. *Pol W.* Rzut oka na północne stoki Karpat / W. Pol. — Kraków, 1851.
37. Przewodnik naukowy i literacki. — Lwów, 1897. — № 3—7.
38. Rozprawy Wydziału historyczno-filozoficznego Akademii Umiejętności. — Kraków, 1876. — T. V. — S. 208—315. — (Окремий відбиток: Kraków, 1876. — 107 s.).
39. Wagilewycz Haliczanin. O mieszkańcach Wschodniej części gór Karpackich / Wagilewycz Haliczanin // Przegląd naukowy. — Warszawa, 1844. — T. 2. — № 15. — S. 161—177 ; T. 4. — № 28. — S. 16—27 ; № 29. — S. 48—60 ; № 30. — S. 73—85.
40. *Wajgiel L.* O Huculah. Zarys etnograficzny / L. Wajgiel // Pamiętnik Towarystwa Tatrańskiego. — Kraków, 1887. — T. XI. — S. 49—86. — (Окремий відбиток: Kraków, 1887. — 38 s.).
41. *Wajgiel L.* Rys miasta Kołomyi / L. Wajgiel. — Kolomyja, 1877.
42. *Witanowski M.R.* Pamięć o zmarłych / M.R. Witanowski // Wisła. — Warszawa, 1894. — T. VIII. — S. 151. — (Poszukiwania).
43. *Wójcicki K.Wł.* Piesni ludu Bialochrobatów, Mazurów i Rusi z nad Bugu / K.Wl. Wójcicki. — Warszawa, 1836—1837. — T. 1, 2.
44. *Wójcicki K.Wł.* Stare gawędy i obrazy / K.Wl. Wójcicki. — Warszawa, 1840. — T. II.
45. Zabobony w niektórych cyrkułach Galicji / Rozmaitości. — 1835. — № 42. — S. 335.
46. *Zdziarski S.* Pokucie. Uzupełnienie dawniej ogłoszonego dzieła ś. p. Oskara Kolberga. Z rękopisów pozgonnych / S. Zdziarski // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne / wyd. Akademii Umiejętności w Krakowie. — 1904. — T. VII. — S. 174—194. — (Окремий відбиток: Kraków,1904. — 21 s.).

Roman Kyrchiv

ON HISTORIOGRAPHY OF ETHNOGRAPHIC STUDYING OF POKUTIA

In the article has been exposed the process of research activities as to ethnographic region of Pokutia from the early decades of XIX c. to the present days incl. Collecting of factual data as for traditional cultures of the region, their move in space and time and various methodological approaches to conceptualization and interpretation have been traced; some objective blanks and aspects in need of scientific treatment, ethnical cultural changes, determined with historical circumstances and events of XX c. have been considered.

Keywords: ethnographic region, areal, diachronic changes, ethnical cultural tradition, all-Ukrainian context, local specifics, variability.

Роман Кырчив

ИСТОРИОГРАФИЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ПОКУТЬЯ

Исследуется процесс изучения этнографического района Покутья с первых десятилетий XIX ст. и до сегодняшних дней включительно. Прослеживается накопление фактологических сведений о традиционной культуре этого края, его движение в пространстве и времени, различные методологические подходы к ее осмыслению и интерпретации, выясняются предметные пробелы и аспекты, которые требуют научной проработки, в том числе этнокультурные изменения, обусловленные историческими обстоятельствами и событиями XX века.

Ключевые слова: этнографический район, ареал, диахронные изменения, этнокультурная традиция, всеукраинский контекст, локальная специфика, вариативность.

Роман ЧМЕЛИК

КУЛЬТУРНА СПАДЩИНА СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ В КОНТЕКСТІ МІЖЕТНІЧНИХ ВІДНОСИН

Розглядаються питання, пов'язані зі збереженням та інтерпретацією культурної спадщини на сучасному українсько-польському пограниччі. Особлива увага приділяється значенню історичної пам'яті у процесі формуванні сучасної суспільної свідомості та етнічної ідентичності населення пограниччя. Аналіз загострення українсько-польських міжетнічних відносин здійснюється на прикладі реконструкції або відновлення об'єктів культурної спадщини Львова і Перемишля.

Ключові слова: українсько-польське пограниччя, культурна спадщина, історична пам'ять, міжетнічні відносини.

Перша світова війна призвела до кардинальної зміни геополітичної ситуації в Європі — розпалися імперії, утворилися нові незалежні держави, з'явилися нові кордони, які залишили багато невирішених питань та взаємних претензій у міждержавних та міжетнічних взаєминах. Наступна спроба «переділу» державних і етнічних територій спричинила Другу світову війну. В свою чергу, результати останньої після десятиліть холодної війни були скориговані суспільно-політичними трансформаціями в Центрально-Східній Європі на зламі 80—90-х рр. цього ж століття. На початку третього тисячоліття реваншистські імперські амбіції і великодержавний шовінізм вищого політичного керівництва Росії вилилися у загарбання частини територій сусідніх суверенних держав.

Століття двох світових воєн, революцій, розпаду імперій і виникнення сучасних суверенних держав, поділу і переділу територій, переміщення кордонів становило постійну загрозу не тільки особам і народам, але й їх культурному надбанню. Багато конфліктних ситуацій у міжетнічних стосунках пов'язано із збереженням, інтерпретацією, використанням, привласненням чи нищенням культурної спадщини, яка знаходиться на стику етносів і становить особливий суспільний інтерес для сусідніх держав. Протягом останнього століття ці проблеми здебільшого не вирішувалися, а ускладнювалися, загострювалися і ставали предметом політичних спекуляцій і маніпуляцій.

У XX ст. українсько-польські стосунки значної мірою залежали від розвитку подій на етнічному пограниччі, метою яких було встановлення (відновлення) державних кордонів із покликанням на історично обґрунтовані аргументи. Кожна зі сторін своє бачення того чи іншого вирішення вибудовувала на дальшому чи ближчому історичному досвіді з відповідною інтерпретацією або нехтуванням фактами культурної присутності конкретного етносу на певній території. Доказовою базою дуже часто були рухомі й нерухомі пам'ятки культурної спадщини цього простору.

На зламі XX і XXI ст. в українсько-польському діалозі важливу роль відіграє індивідуальна та колективна пам'ять. Вона виступає водночас не тільки як джерело і предмет антропологічних, культурологічних та історичних знань, але й як інструмент пізнання [13, s. 58]. При вибудовуванні певної системи аргументації та історико-політичних конструкцій необхідно зважати на факт, що «минуле не є об'єктивною реальністю, яку історик чи антрополог

може легко відкрити і пізнати, бо об'єктивне минуле не існує» [13, s. 59]. Більше того, датський антрополог Кірстен Гаструп твердить, що історія не є і не може бути дослівним представленням минулого, оскільки ми не можемо втекти від символічної інтерпретації минулого і сьогодення. У мистецтві пам'яті міф і історія виступають як рівні [12, s. 25].

Про державне українсько-польське пограниччя можна говорити лише після проголошення Україною незалежності у 1991 році. Відомий американський політолог і державний діяч Збіґнєв Бжезіньський вважає виникнення незалежної української держави за одну з трьох найважливіших геополітичних подій XX ст. поряд із розпадом великих європейських імперій у 1917—1918 рр. і поділом Європи залізною завісою [8]. На думку Ендрю Вільсона факт утворення нової суверенної держави був великою несподіванкою для дипломатичних канцелярій, університетів і бірж західних країн, з якою Захід зрештою не зумів до кінця освоїтися. Тим більше, якщо взяти до уваги етнічні, мовні і релігійні відмінності сучасної України, то було дуже багато причин, щоб вважати цю країну малоймовірним кандидатом на власну державність [21, s. XI].

На початку 90-х рр. XX ст. Україна проходила дуже складний шлях мирного виходу з Радянського Союзу і формування національних державних структур — військо, банкова система, митні та прикордонні служби тощо. Українська політична еліта і суспільство загалом не були готові ідейно, морально, теоретично, методологічно до партнерських стосунків зі своїми західними сусідами і переосмислення своєї ролі на колись єдиному державному пострадянському просторі відповідно до новоутворених реалій.

Польська ж гуманістична еліта після Другої світової війни устами Є. Ґедройця випрацювала ідейні засади польської східної політики — відкинути старі територіальні суперечки заради співпраці в майбутньому [18, с. 32]. Польща кінця 80-х — початку 90-х рр. XX ст. передчувала, що їй в першу чергу потрібно буде сконструювати дружнє сусідське оточення. Ідеї Є. Ґедройця про добросусідські стосунки з народами Центрально-Східної Європи та перспективи їх розвитку стали вказівками для конкретних політичних проектів, частиною яких було юридичне підтвердження кордонів, присутність польської культури в нових політичних умовах, збереження польської національної спадщини на землях сусідів [22, с. 8—9].

Початок 90-х рр. у двох країнах відзначався відродженням національної свідомості та виробленням нової системи культурних цінностей, в тому числі нового ставлення до національних меншин та їх культурного надбання. До цього часу мало чисельні польські та українські етнічні меншини існували реально, але їх присутність була символічною, їх етнічність була домашньою. Панівна сила нав'язувала свій культурний зразок решті, що особливо добре видно на пограниччі [4, с. 81]. Специфіка нової ситуації полягала в тому, що українці вперше за останні кілька століть стали панівною силою на своїй території.

Манфред Ломанн, який з 1994 до 2003 р. очолював представництво Фонду Конрада Аденаура в Україні, зазначає, що, на відміну від Польщі, Чехії, Угорщини чи країн Прибалтики, які займаються політичною і економічною трансформацією, Україні «доводиться виконувати ще одне завдання — розбудовувати власну державність та формувати національну ідентичність. Адже Україна у її сьогоднішніх межах, за винятком короткого періоду після Першої світової війни, ніколи не мала власної держави. І досі в країні триває дискусія навколо того, що є українська державність, українська культура, українська ідентичність» [5, с. 18].

Процес відновлення чи виникнення нової держави неодмінно пов'язаний із вибухом суспільної свідомості, максимальним загостренням почуття національної гідності та активізацією історичної пам'яті. Здобуття незалежності, втрата чи набуття територій стають поважними викликами щодо формування нового культурного простору. Найчастіше проблемні ситуації у сучасних міждержавних і міжетнічних стосунках виникають на пограниччі (у широкому розумінні цього слова — культурному пограниччі). Зазвичай це територія, на якій знаходяться важливі історичні пам'ятки, що становлять гордість щонайменше двох націй і є важливими складовими їхньої культурної спадщини. Звідси особлива любов до цих об'єктів, цих місць і цієї землі. На жаль, дуже часто діалог більшості і меншості будується на протиставленні і намаганні домінуючої сторони привласнити історію, культуру, події, осіб тощо. Гордість за свою культуру часом буває викличною, зверхньою і претензійною, а недосконалі знання

власної і чужої історії межують із нестачею аргументів і агресивністю. Такий спосіб поведінки часто розцінюється співрозмовником як зазіхання на частку його культурної ідентичності, викликає негативну реакцію і природний супротив, доводить до ненависті, розбрату і міжетнічних конфліктів.

Панівна культура за підтримки держави на прикордонних територіях намагається поширювати «свою» правду, в основі якої лежать національні інтереси з певними етнічними чи релігійними пріоритетами. Бажання системно насаджувати «свою єдину правду», яка переважно була пов'язана із заподіяними кривдами, дуже часто виглядає як помста і супроводжується небажанням слухати і розуміти іншого. Поспішне і необґрунтоване намагання раз і назавжди поставити усі крапки над «і» в тій чи іншій справі породжує нові непорозуміння. Культурну спадщину інших, яку не вдається привласнити чи поставити собі на службу, починають трактувати як щось чуже і вороже. Культурні пам'ятки опиняються у ролі заложників — їх можна знищити, привласнити, ними можна шантажувати тощо.

Великою загрозою на пограниччі двох культур є ігнорування, применшення ролі чи зневага елементів чужої культури або ж їх тотальне привласнення без критичного осмислення. Часто такою поведінкою намагаються декларувати свій «патріотизм» і «безмежну любов» до усього власного, яка здебільшого формується на націоналістичних чи шовіністичних засадах. У таких випадках історією і культурою маніпулюють, намагаються підкорити їх і поставити на службу актуальній політиці партії, держави тощо.

Сучасна українська історіографія мало згадує в позитиві про віковічну культурну присутність поляків у Львові, Івано-Франківську чи Жовкві. Більше акцентується роль і значення саме українців у розвитку згаданих територій. Зі свого боку польські історики «делікатно» мовчать про активну українську присутність у Перемишлі, Ярославі чи Сяноку. Польська українська меншина майже цілком відсутня у загальній картині суспільно-економічного чи культурного розвитку основної етнічної групи, а якщо вона й згадується в окремих частинах нарративу про минуле, то переважно в конфліктних ситуаціях [7, с. 391]. Таким чином, за останнє століття етноцентризм став основою побудови системи суспільно-культурних цінностей на багатокультурному, в етнорелігійному розумінні, українсько-польському пограниччі.

Багато непорозумінь і конфліктних ситуацій породжує місце і спосіб встановлення межі розділення народів, границі власної держави і, відповідно, прав власності. У кожному суспільстві знайдуться радикально налаштовані середовища, покривджені групи або особи, які можуть мати претензії до перебігу сучасного українсько-польського кордону, оскільки по другий бік залишилися їхні рідні, частина їх історії та пам'яті. Необхідно усвідомлювати, що як не існує об'єктивного минулого, так і не існує справедливих політичних границь, що задовольняли б усіх, оскільки проходять через території, на яких взаємно проникають різні етноси [9, с. 8]. Рівно ж як не може претендувати жоден із народів виключно на хвалебну історію чи тотальне засудження дій іншого. На жаль, часто політика побудови національної ідентичності формується і визначається через ворожість до свого сусіда, тоді ми маємо справу з найгіршим типом етнонаціоналізму [14, с. 6]. Досить часто в основі цього явища лежить надмірне, ідеалізоване, заідеологізоване, позбавлене засад самокритичності «культивування» етнокультурних відмінностей та осягнень власного народу коштом приниження сусідньої культури як духовної, так і матеріальної.

Можливість говорити правду на початку 90-х рр. впровадила частину польського і українського суспільства у полон злої пам'яті. Любов до своєї землі виражалася у взаємних оскарженнях, агресивних нападах і «глухої, часто приховуваної, але завжди готової з'явитися і рушити в атаку жаги відповіді та помсти» [14, с. 5]. Окрім того, на думку Є. Ґєдройця полякам був властивий комплекс вищості стосовно людей зі Сходу [3, с. 5—7]. Українські національні ідеї на пограниччі посилювалися реакцією на функціонування стереотипів з минулого щодо власної меншої вартості по відношенню до поляків, рівно ж як до росіян у центрально-східній Україні, подібно як німців щодо Франції, поляків щодо Німеччини та Австрії, чехів щодо Австрії [1, с. 68].

Запальний, іноді навіть жорстокий і насильницький характер національних амбіцій яскраво проявився у Перемишлі у 90-х рр. XX ст. по відношенні до української меншини і у Львові — до польської. У Перемишлі на початку 1991 р. було відновлено греко-католицьку єпархію і, природно, віруючі українці ба-

жали повернути собі давній кафедральний собор. Група римо-католиків, створивши нову громадську організацію, виступила проти повернення, оскільки костел був збудований чином отців кармелітів задовго ще перед його ліквідацією цісарем Йосифом II і передачею костелу греко-католикам. Українці, в свою чергу, покликалися на історичні факти, що костел був поставлений на фундаментах ще старішої православної церкви, а пізніше його повернення греко-католикам було узгоджене з римо-католицькою церквою і мало остаточний характер. Аргументи обох сторін підкріплювалися історичними фактами. Водночас поляки, підтримувані місцевим нижчим римо-католицьким духівництвом, організували акцію протесту в засобах масової інформації, а потім і на вулицях. Польські організації заявляли, що не тільки костел кармелітів їм належить, але українці загрожують польській культурній спадщині в Перемишлі. Ігноруючи волю Папи Івана Павла II щодо передачі костелу греко-католикам, поляки так і не звільнили його. Папа Римський у 1991 р. під час свого візиту до Перемишля змушений був змінити своє рішення і передав назавжди греко-католикам для потреб кафедрального собору колишній костел єзуїтів, який знаходиться кількасот метрів нижче на тому самому пагорбі.

На цьому не закінчилися проблеми з костелом кармелітів, який залишився символом конфлікту, непорозумінь і розбрату міської громади. У 1994 р. польські «патріоти» зініціювали знищення вежі і куполу, добудованих греко-католиками у XIX столітті. Воєводський консерватор пам'яток дав на це згоду, аргументуючи необхідністю повернення первинного вигляду (хоч ніхто докладно не знає, як костел виглядав). Після початку демонтажних робіт він змінив рішення, за що був звинувачений у проукраїнських симпатіях і звільнений з роботи. Нарешті колишній комуніст, якого повернули на цю посаду, остаточно знищив купол і вежу у 1996 р., вказуючи на їхні конструктивні вади. Він це зробив всупереч рекомендаціям свого керівництва з Варшави. У цей рік Україна святкувала 400-ліття Брестської унії. В Перемишлі не відбулось жодних значних святкувань, які були перенесені до сусіднього меншого міста Ярослав [11, s. 190—193].

Бажаючи виправити ситуацію і не загострювати українсько-польські стосунки, центральна влада у Варшаві у 1995 р. вирішила перенести фестиваль української культури з Сопота до Перемишля. Але подібно, як у випадку з рішенням костельної влади у 1991 р. щодо костелу кармелітів, так і зараз не взяли до уваги складнощів у польсько-українських стосунках серед місцевого населення. Фестиваль відбувся у дуже напруженій атмосфері, незважаючи на прикру кампанію проти цього заходу, яка виражалася у зриванні польськими активістами фестивальних плакатів та спробі підпалити український будинок культури. Міська рада Перемишля всупереч Варшаві старалася запобігти організації наступного фестивалю в Перемишлі у 1997 році.

Українська меншина Перемишля у цьому конфлікті найбільшу моральну підтримку знайшла у Львові та інших містах колишньої Східної Галичини, де мешкають греко-католики. Найактивніше виступали переселенці з Польщі, об'єднані у культурні товариства «Надсяння», «Лемківщина» тощо. На захист демонтажу вежі та куполу на костелі кармелітів ставали громадські, партійні та релігійні діячі переважно Львівської, Тернопільської та Івано-Франківської областей. Загальноукраїнського резонансу ця справа не набула — для вірних інших церков вона була щонайменше незрозумілою, для мешканців Центру, Сходу і Півдня України це була чужа історія.

Значною мірою подібна проблема була з цвинтарем Орлят у Львові. Властиво, це була суперечка про вигляд відбудованого пантеону, національні символи та історичну пам'ять як важливих виразників національної ідентичності та культурного освоєння простору. З одного боку, відбудова монументу Львівських Орлят — це була данина загиблим, вшанування пам'яті полеглих поляків у боротьбі з українцями за Львів і незалежну державу, з іншого — це була реконструкція історичної пам'яті українців про їхню поразку, нереалізовані державницькі прагнення.

Нищення цвинтаря Орлят розпочалося 25 серпня 1971 р., що було прикладом ідеологічної та фізичної розправи влади Радянського Союзу з польською військовою історією та культурною спадщиною на своїй території. Проголошення незалежності України дозволило польській спільноті ставити питання щодо відбудови меморіального комплексу. Польська сторона бажала відновити його повністю так, як він був створений Рудольфом Індрухом. Таке рішення викликало неоднозначну реакцію в українському середовищі. Предметом суперечок були як архітекто-

нічні деталі, так і зміст написів на головній таблиці та у різних місцях цвинтаря. Влада Польщі цей конфлікт намагалася залагоджувати на двох рівнях — центральної влади у Києві та місцевої у Львові. Проблем також додавала специфічна суспільно-політична ситуація в Україні — позиція громади Львова щодо несприйняття президента Леоніда Кучми і київських очільників. Львівська міська рада підкреслювала, що справа цвинтаря належить до її компетенції і тому Київ не може нав'язувати свою позицію. Підписана умова на рівні керівників Ради національної безпеки та оборони України і Бюро Національної безпеки Польщі відкидалася рішенням Львівської міської ради, згідно з яким у написі «Nieznanym żołnierzom bohatersko poległym w walce o Polskę» не повинно було бути слова «bohatersko» і заборонялося відновлення багатьох архітектонічних деталей. Львівська міська рада з патріотичних міркувань таким чином намагалася відстояти гідність українського народу. Урочисте відкриття за участю двох президентів, яке було заплановане на 21 травня 2002 р., з ініціативи А. Кваснєвського було відмінено. Наступний раз до справи цвинтаря Орлят повернулися після Помаранчевої революції, коли в Україні змінилася політична ситуація і зник конфлікт між Львовом і Києвом. Польська сторона запропонувала текст: «Tu leży żołnierz polski poległy za Ojczyznę», тобто ідентичний до напису на Гробі Невідомого Солдата в Варшаві. 24 червня 2005 р. відбулося урочисте відкриття і посвячення Цвинтаря Орлят і монумента Українській Галицькій Армії на Личаківському цвинтарі за участю двох президентів [22, s. 40—50].

Справа цвинтаря протягом багатьох років була полем для маніфестації своїх амбіцій різними політичними силами України і Польщі. Доцільно тут процитувати французького вченого Філіппа Меро: «У суспільстві, яке вважає, що минуле має вплив на сучасність та спрямовує її, символічне опанування цим минулим розглядається як мета влади, елемент визначення та укорінення нової людини» [6, с. 40]. Конфлікт у Львові активізував історичну пам'ять усього польського суспільства і польської діаспори. Натомість з української сторони поза Львовом його знову ніхто не розумів або ігнорували. Це був конфлікт провінційного міста на пограниччі з колишньою своєю метрополією, конфлікт різних історичних пам'ятей та інтерпретацій сьогодення. Львівська міська рада бачила у діях польської сторони намагання нав'язати своє бачення історії і тому чинила відповідний опір. У деяких націоналістичних колах Галичини і, зокрема, Львова, піднялася хвиля протестів, тому що багатолітня позиція Варшави (йдеться про перші варіанти напису на пантеоні) сприймалася як нестерпний вияв польського шовінізму і територіальних претензій до колись польської Галичини [5, с. 132].

На прикладі конфлікту довкола Личаківського цвинтаря у Львові можна побачити, як можна пам'ять про загиблих у боротьбі, шанування меморіальних місць перетворити на частину політичної культури сьогодення. У сучасній історії вшанування полеглих як жертв здебільшого використовують для будування єдності тих, хто пережив ці події та їхніх нащадків. Політичний культ померлих служить для зміцнення національної ідентичності. Французький історик релігії Ернест Ренан твердив, що спільне терпіння більше з'єднує, ніж спільна радість. За Ренаном, народ становить велику солідарну спільноту, яку підживлює почуття понесеної жертви і готовність понести її ще раз [16, s. 56].

Зацікавленість конфліктами на пограниччі, з одного боку всією Польщею, з другого — лише населенням Західної України (чи правильніше буде сказати колишньої Східної Галичини і Волині) свідчить про живучість історичних стереотипів і взаємних претензій. Оскільки на польських східних і українських західних рубежах існував нерозв'язаний міжнаціональний конфлікт, то в ментальності пересічних поляків зміцнився стереотип про український антипольський сепаратизм [18, s. 31]. Позиція місцевої влади на Західній України чи окремих політичних сил поляками сприймається як наставлення цілої України — це наступний стереотип, згідно з яким поняття Україна обмежувалося до земель на захід від Збруча [18, s. 31; 22, s. 57].

Польський історик Роберт Траба вважає, що в українсько-польських контактах далі, більшою мірою, ніж в стосунку до інших сусідів, стереотипи відіграють домінуючу роль. Також він схиляється до актуальності тези Антоніни Клосковської, що в сучасному польському суспільстві існує сильніше несприйняття українців, ніж німців, і пояснюється воно історичними обставинами [20, s. 11]. Проте дослідник не вважає, що насиченість антагоністичними уявленнями в Перемишлі чи Львові мусить творити тільки негатив-

ні підвалини, на яких будуть будуватися нові конфлікти і безконечні суперечки. Покоління свідків драматичних подій і жертв у нових політичних умовах нерідко стає трансмісійним механізмом позитивних перемін. Парадокс полягає у тому, що ці середовища дуже добре знають одні одних, їх емоційне закорінення у минулому може стати початком нових ініціатив, скерованих на сьогодення та майбутнє. Польсько-німецький досвід показує, що саме «покоління свідків» мало автентичну мотивацію, щоби страхіття історії змінити на місця позитивного вшанування пам'яті минулого і акти поєднання [20, s. 10].

Польський дослідник українсько-польських конфліктів в часи Другої світової війни Ґжегож Мотика вважає, що для досягнення цілковитої згоди і повного заспокоєння емоцій минулого в українсько-польських стосунках необхідно виконати кілька умов. Перш за все, належить поставити хрести на всіх гробах поляків і українців. Це потрібно робити таким чином і в такій формі, щоб не вразити почуття іншого народу і не давати підстав для ревізіонізму. Значна роль тут належить державній владі. Не менш важливе завдання лежить на істориках. Вони повинні не тільки проводити наукові дослідження над різними аспектами конфлікту, але також відкрито і в повному обсязі подавати знання про основні факти [17, s. 100—101]. Необхідно додати, що надзвичайно важливе місце також належить засобам масової інформації, які відіграють щораз більшу роль у формуванні суспільної свідомості та інтерпретації історичної пам'яті.

На жаль, у XX ст., як, зрештою, протягом віків, у польсько-українських стосунках на перший план виходив релігійний, національний чи суспільний конфлікт, внаслідок чого цілком відкидалися спільність походження українського і польського народів і їх культури [2, с. 92]. Польський історик мистецтва Тадеуш Хшановскі вважає, що поляки «винні східним сусідам зрозуміння і допомогу, а не якусь шабелькувату ревіндикаційну поставу» [9, s. 7]. Настав час замінити запитання «Хто винен» на запитання «Що робити?» для збереження наших культур, національних ідентичностей і безпечного розвитку суспільств.

Сучасне українсько-польську пограниччя — це територія, на якій знаходиться чи не найбільша кількість пам'яток, що становлять культурне надбання обох націй. Культура нерозривно і причинно-наслідково пов'язана з ідентичністю, вона виступає її зовнішньою ознакою. Незважаючи на суперечливу природу пам'яток (Личаківський цвинтар у Львові, греко-католицька катедра у Перемишлі, Львівська Національна наукова бібліотека ім. В. Стефаника), вони творять основу історичної пам'яті українців і поляків. Виявляючи особливий інтерес і любов до цих об'єктів, місць і цієї землі, необхідно пам'ятати про небезпеку нерозуміння історичної реальності, в якій були створені культурні надбання нації.

Сьогодні українцям і полякам необхідно уникати надмірної стерилізації (вихолощення, спрощення) нашого спільного минулого. Культурні ресурси України і Польщі створювалися тисячоліттями за активної участі двох народів. На пограниччі дуже часто культурна спадщина одного народу зараз перебуває у власності іншого. Співвіднесення себе з цією землею, її культурою та її минулим формує сьогодні етнічну ідентичність кожної особи, зокрема і локальних спільнот. У цьому процесі важливо уникати використання культурних надбань минулого у вузько ідеологічних потребах сучасності чи у якості збудника непорозуміння, конфлікту і ворожості.

Завдання сучасності — перетворити столітні претензії, стереотипи, зневаги і неприязні на взаємоповагу, толерантність і спрямувати спільні зусилля на створення гідного і безпечного майбутнього. Культура, історична та суспільна пам'ять не повинні бути зоною конфлікту, а сприяти взаєморозумінню й діалогу, зміцнювати громадянське суспільство. Необхідно також зважати на можливі прояви дуалістичної ідентичності у представників національних меншин або серед населення пограниччя, яке має змішане походження. Здебільшого представники національних меншин підкреслюють свою ідентичність, яка безпосередньо пов'язана із походженням або релігією, а не країною проживання. Проте один 65-тилітній мужчина українського походження в Перемишлі на запитання, «Чим для тебе є Польща, а чим Україна?», відповів: «То для мене дві батьківщини. Одна — то та, в якій діди і прадіди виросли — то є Польща, а друга, для продовження мови, культури — то Україна... Я не роздертий — ототожнюю себе з усім українським, а, з другого боку, тут живу, тут працюю, тут є моя батьківщина» [11, s. 196]. Другий приклад стосується особи зі змішаної родини: «Я полька, але мій тато був українцем і я завжди шаную українську культуру і релігію. Я на

великі свята йду також до церкви, вмію розмовляти польською і українською мовами. Моя душа і польська, і українська» [15, s. 88].

Більшість історико-мистецьких пам'яток та музейних зібрань, які знаходяться на культурному пограниччі, мають універсальний характер. Це означає, що вплив іноетнічних факторів чи середовища на локальну культуру був досить відчутним, як і зворотно — місцеві традиції творили своєрідний ґрунт для адаптації загальних європейських чи світових явищ. У таких випадках досить часто сучасним науковцям важко, а інколи неможливо визначити приналежність особи, пам'ятки чи інституції до тієї чи іншої культури. Культура українсько-польського пограниччя, яскравим виразником якого є Львів, має надзвичайно важливе значення щонайменше для двох сучасних держав — України і Польщі. Багато пам'яток, які були створені чи зібрані під час перебування Львова у складі Австро-Угорщини і Речі Посполитої, зараз знаходяться під опікою української держави. Відчуття відповідальності двох суспільств за збереження культурної спадщини пограниччя, базуючись на алгоритмі признання її спільною, знаходить свій вияв у великій кількості українсько-польських культурологічних проектів. Яскравим прикладом може бути ініціатива Міністерства культури і національної спадщини Польщі щодо опрацювання фондових колекцій львівських музеїв і видання наукових каталогів спільно українськими і польськими фахівцями [10; 19].

Позитивним досвідом конструктивної співпраці на пограничних теренах за останні 20 років може бути діяльність українських і польських культурних і освітніх інституцій, зокрема музеїв. Щорічно музейні заклади Львова, Луцька, Кракова, Варшави, Вроцлава, Перемишля, Любліна, Замостя реалізовують десятки спільних виставочних проектів, конференцій, семінарів, разом проводять дослідження культурної спадщини двох народів, здійснюють обмін науковими працівниками і реставраторами тощо. Наприклад, тільки Музей етнографії та художнього промислу у Львові з успіхом реалізував такі унікальні проекти, як «Польський плакат Art- Deco», «Плакати Альфонса Мухи», «Культура галицьких євреїв», «Від Версалю до Монмартру», або ж виставки, що представляють українську і польську шляхту пограниччя та інші. Цими виставками популяризуються українська, польська, єврейська, чеська, французька культурна спадщина і водночас стверджується єдність традицій і перспектив розвитку європейської культури.

Дещо різні за методами і методологією наукових досліджень історичні та мистецькі школи різних країн часом можуть виступати перепонами під час співпраці, які необхідно вчитися долати разом. Здебільшого це стосується історичної оцінки певних подій, діяльності організацій чи осіб. Трудноші трапляються також під час атрибуції культурних пам'яток, наприклад, коли у часи бездержавності Польщі і України йдеться про ознаки національної приналежності митців чи творів мистецтва. Проте відчуття спільної відповідальності та бажання максимально ефективно діяти у справі збереження культурної спадщини без огляду на її національну чи релігійну приналежність дає змогу знаходити взаємоприйнятні методологічні рішення.

Непорозумінь не вдасться так швидко уникнути, особливо за обставин різного досвіду державного будівництва і різних рівнів усвідомлення національної, релігійної і суспільно-культурної ідентичності. Зрештою, необхідно зрозуміти, що ділить кордон, а пограниччя об'єднує, що спільна історія, якою б окремі її сторінки не були жахливими і кривавими, свідчить про спільні діяння двох народів і спільну відповідальність перед майбутніми поколіннями. Не вдасться уникнути фізичної і психологічної присутності представників одного народу на території і в житті іншого, а тому варто прагнути зробити її комфортною заради власної гідної і безпечної перспективи. Одне з найважливіших завдань — це привести наші знання, історичний досвід, оцінку конфліктних ситуацій до спільного знаменника системи європейських цінностей, які базуються на шанобливому і толерантному ставленні до культурної різноманітності та повазі прав меншин.

1. *Бідар П.* Суспільні науки про нації та націоналізм / П. Бідар // Народна творчість та етнографія. — 2006. — № 6. — С. 67—74.
2. *Гудь Б.* Українці — поляки: хто винен? У пошуках першопричин українсько-польських конфліктів першої половини XX століття / Б. Гудь. — Львів : Кальварія, 2000. — 192 с.
3. *Ґедройц Є.* Постійні копирсання у нашому минулому вважаю процесом шкідливим. Інтерв'ю Єжи Ґедройця польській газеті «Жеч Посполіта» (31 грудня 1999 р.) / Є. Ґедройц // ПІК. — 2000. — № 2 (37). — С. 5—7.

4. *Демський Д.* Пограниччя, як печворк. Рефлексії з Білорусі / Д. Демський // Народна творчість та етнографія. — 2007. — № 1. — С. 80—91.
5. *Ломанн М.* Україна: новий європейський сусід. Нотатки про історію та сучасність / М. Ломанн — Київ : Геопринт. — 138 с.
6. *Меро Ф.* Музеї та суспільство / Ф. Меро // Народна творчість та етнографія. — 2006. — № 6. — С. 40—48.
7. *Середа В.* Вплив польських та українських шкільних підручників з історії на формування польсько-українських етнічних стереотипів / В. Середа // Вісник Львівського університету. — 2000. — Вип. 35—36. — С. 387—398. — (Серія історична).
8. *Brzezinski Z.* Ukraine's Critical Role in Post-Soviet Space / Z. Brzezinski // Harvard Ukrainian Studies. — 1996. — № 20. — P. 3—8.
9. *Chrzanowski T.* Kresy. Czyli obszary tęsknot / T. Chrzanowski. — Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2001. — 240 s.
10. Europejskie szklo od XVI do poczatku XIX wieku w zbiorach Muzeum Etnografii i Przemyslu Artystyczego Instytutu Narodoznawstwa Narodowej Akademii Nauk Ukrainy we Lwowie / Aleksandra J. Kasprzak, Halina Skoropadowa. — Warszawa : Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, 2008. — 264 s.
11. *Hann C.* Być Ukraińcem w Polsce: głosy z podzielonego miasta / C. Hann // Wokół problemów tożsamości / pod red. A. Jawłowskiej. — Warszawa : Wydawnictwo LTW, 2001. — S. 182—207.
12. *Hastrup K.* Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii / K. Hastrup // Polska sztuka ludowa. Konteksty. — 1977. — № 1—2. — S. 22—27.
13. *Kaniowska K.* Antropologia i problem pamięci / K. Kaniowska // Polska sztuka ludowa. Konteksty. — 2003. — № 3—4. — S. 57—65.
14. *Kapuściński R.* Zła pamięć / R. Kapuściński // Smoleński P. Pochówek dla rezuna. — Wolowiec : Czarne, 2001. — 166 s.
15. *Kulak K.* Tożsamość etniczna w małżeństwach mieszanych na pograniczu polsko-ukraińskim / K. Kulak // Archiwum Instytutu etnologii i antropologii kulturowej UW. — № 504. — S. 88.
16. *Mick C.* Kto bronił Lwowa w listopadzie 1918? Pamięć o zmarłych, znaczenie wojny i tożsamość narodowa wieloetnicznego miasta / C. Mick // Tematy polsko-ukraińskie. Historia, literatura, edukacja / red. Robert Traba. — Olsztyn : Wspólnota kulturowa Borussia, 2001. — S. 56—79.
17. *Motyka G.* Między porozumieniem a zbrodnią. II wojna światowa oraz jej skutki w stosunkach polsko-ukraińskich / G. Motyka // Tematy polsko-ukraińskie. Historia, literatura, edukacja / red. Robert Traba. — Olsztyn : Wspólnota kulturowa Borussia, 2001. — S. 93—102.
18. *Osadczuk B.* Między upiorami przeszłości i wyzwaniami przyszłości / B. Osadczuk // Tematy polsko-ukraińskie. Historia. Literatura. Edukacja / pod red. R. Traby. — Olsztyn : Wspólnota kulturowa Borussia, 2001. — S. 29—32.
19. Plakat polski: ze zbiorów Muzeum Etnografii i Przemysłu Artystycznego Instytutu Narodoznawstwa Narodowej Akademii Nauk Ukrainy we Lwowie / Anna A. Szablowska, Mariana Seńkiw. — Warszawa : Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, 2009. — 619 s.
20. *Traba R.* 3:2 dla Ukrainy, czyli rozważania o stereotypach i symbolach narodowych naszych wschodnich sąsiadów / R. Traba // Tematy polsko-ukraińskie. Historia, literatura, edukacja / red. Robert Traba. — Olsztyn : Wspólnota kulturowa Borussia, 2001. — S. 9—25.
21. *Wilson A.* Ukraińcy / A. Wilson. — Warszawa : Świat książki, 2000. — Wydanie 2. — 384 s.
22. *Ziółkowski M.* Projekt: Ukraina / M. Ziółkowski. — Wrocław, 2008. — 82 s.

Roman Chmelyk

ON PRESENT-DAY OF UKRAINIAN-POLISH BORDERLAND AND ITS CULTURAL HERITAGE IN THE CONTEXT OF INTERETHNICAL RELATIONS

In the artisle have been considered some problems as to preservation and interpretation of cultural heritage along the present-day Ukrainian-Polish bodrerland. Especial attention has been paid upon the meaning of historical memory in the process of formation of social consciousness and ethnical identity by borderland population. Analysis of Ukrainian-Polish interethnical contradictions has been exemplified through re-construction or re-production of Lviv and Peremyshl cultural heritage.

Keywords: Ukrainian-Polish borderland, cultural heritage, historical memory, interethnical relations.

Роман Чмэлык

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ СОВРЕМЕННОГО УКРАИНСКО-ПОЛЬСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ В КОНТЕКСТЕ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ

В статье рассматриваются вопросы, связанные с сохранением и интерпретацией культурного наследия на современном украинско-польском пограничье. Особое внимание обращено на значение исторической памяти в процессе формирования современного общественного сознания населения пограничья и этнической идентичности населения пограничья. Анализ заострения украинско-польских межэтнических отношений осуществлено на примерах реконструкции или воссоздания объектов культурного наследия Львова и Перемышля.

Ключевые слова: украинско-польское пограничье, культурное наследие, историческая память, межэтнические отношения.

Леся ГОРОШКО

«ИДУТ СЯ НАМ МОЛОДЯТА МЫТИ» (ОБРЯДОВЕ ВМИВАННЯ ПОШЛЮБЛЕНИХ В УКРАЇНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ)

На основі етнографічного матеріалу проаналізовано обряд вмивання молодих. Завдяки широким порівняльним зіставленням з'ясовано, що найдовше він побутував у Карпатському регіоні і мав поліфункційне призначення.

Ключові слова: митвини, вмивання, молоді, вода, весілля, обряд, ритуал.

Традиційний весільний обряд українців вирізняється особливим локальним колоритом і тривалим збереженням архаїки й охоплює низку обрядодій, спрямованих на ритуальне освячення шлюбу та утворення нової сім'ї, магічне забезпечення її добробуту тощо. Обрядовий чин народного весілля прийнято умовно поділяти на три етапи: передвесільний, власне весільний і післявесільний. Найбільше обрядів із водою є, власне, в самому весіллі[1]. Водночас деякі чинності приурочені й до етапу підготовки до весілля та самого початку шлюбного дійства.

Окремий весільний обряд, у якому дії з водою були ключовими, — ритуальне вмивання молодих на річці на другий день весілля (т. зв. «митвини»). До початку XX ст. у тій чи іншій формі обряд побутував у різних місцях України, а в Карпатах, особливо на Бойківщині та подекуди на Лемківщині, така традиція зберігалася ще в середині XX ст. [1, арк. 167, 220; 9, с. 102; 19, с. 89; 22, с. 5; 24, с. 18; 25, с. 126; 29, с. 100; 32, с. 149; 33, с. 319; 37, с. 96—98; 43, с. 330; 45, с. 199; 50, с. 5]. Незважаючи на тривале збереження цієї звичаєво-обрядової чинності і змогу частково нотувати її в польових умовах, жодної спеціальної розвідки з цього питання (і тим паче з'ясування локальних особливостей явища) досі немає у фаховій літературі, що й спонукало до глибшого дослідження такої обрядової реалії.

Торкаючись питання семантики цього обряду, багато етнологів (Н. Здоровега, Д. Зеленін, М. Мушинка, О. Гура, С. Цвєтко, К. Червяк) доходять висновку про його очисний характер [20, с. 580; 25, с. 126; 26, с. 245; 27, с. 339; 43, с. 331; 51, с. 10; 52, с. 174]. Аналізуючи низку фактів, услід за В. Борисенко [12, с. 136], можу також констатувати явне збереження у ньому традиційних народних вірувань у продукуючі властивості води. Крім того, тут наявні й уявлення про воду як оберіг, сприйняття дії ритуального вмивання як освячувального засобу тощо. Своєрідно виражено такі погляди в обрядовому фольклорі, зокрема у весільних ладканках, які супроводжували (коментували) це дійство.

За відомостями, які в різних місцевостях Бойківщини зібрали З. Кузеля, І. Кузів, Ю. Жаткович, Ю. Кміт, обряд «митвин» відбувався так. Наступного дня після весілля молоді разом із весільними гостями, музикантами йшли до ріки. Дія умивання була ритуально регламентована. За традицією, по-

[1] Дослідження здійснено в контексті ширших зацікавлень автора обрядовим використанням води.

дружжя вмивалося «навзаєм»: молодий обмивав молоду, а вона — його, після чого кожен витирався пазухою сорочки іншого. Відтак подружжя поверталося додому, наречена зазвичай несла у коновці воду, яку в хаті ставила на стіл. За іншим варіантом, для забезпечення прибутку в господарстві молода скроплювала обійстя принесеною водою. Про продукуючу символіку обрядодії йдеться й у весільних ладканках: «*Кропит нивістка, кропит, / Де та кропля впаде, / Там стадо волів стане*» (варіанти — «*...десять коров стане*», «*...сорок овець стане*»[2]) [17, с. 29; 24, с. 18; 29, с. 100; 32, с. 149; 33, с. 319—320].

У деяких із них (тих, які приурочено власне до ритуального вмивання молодих на ріці) зауважую також кореляцію уявлень про продукуючу міць води і плідність молодої та вказівку на наявність у структурі обряду ворожінь про її дітонародження:

Диви ся, Аннице, в воду,
Ци сут у воді бабці,
Ци будут в тебе хлопці.
А кілько в воді бабців,
Тілько в Анниці хлопців...
... А кілько в ріці здерочок,
Тілько в Анниці діточок [32, с. 149].

Ще один момент, на якому зосереджую увагу, — участь в обряді весільних гостей. У деяких бойківських, а також лемківських селах під час «митвин» молода зливала воду на руки всім гостям із родини молодого, молодий — навпаки, весільники жартома штовхали одне одного у воду [17, с. 29; 33, с. 319; 45, с. 199; 54, s. 329, 352, 414, 435, 461]. Можливо, у давнину такі дії мали ритуальне значення й були покликані передати продукуючу міць води учасникам дійства для забезпечення їхнього добробуту, успіху тощо (пор.: «*аби так йшло, як з води*»).

Завдяки записам О. Торонського, А. Кралицького, В. Хиляка, М. Мушинки, О. Кольберга, А. Митрака, Р. Рейнфуса, І. Мадзіка, В. Максимовича, П. Антоніва та ін. маємо докладні відомості про традицію ритуального вмивання молодих на Лемківщині. Незадовго до чи невдовзі після здійснення обряду «чепин» нареченої (покривання її жіночим головним убором) усе весілля відправлялося до ріки[3], повідомляючи в піснях про мету такого походу:

Ідеме, ідеме на ту Латорицю,
На ту Латорицю, мити молодицю.
Ідеме ся мити, будеме ся кстити,
Ачей ся нам буде добра воля снити
[43, с. 330];

Ідемо на водицю
обмивати молодицю.
Тихая вода іде,
добра невістойка буде [54, s. 415].

Ритуальне вмивання молодих відбувалося з піснями, веселощами та здійсненням низки своєрідних обрядодій. За традицією, староста чи дружба благословляв воду топірцем, до якого в деяких закарпатських селах чіпляли спеціально виплетений барвінковий вінок. Молоді вмивалися водою, що стікала з нього чи з шабель (топірців) дружбів, і витиралися сорочками одне одного [31, с. 160; 37, с. 97; 48, с. 394; 49, с. 24; 54, s. 329, 351—352, 435, 461; 56, s. 19].

З огляду на символіку вказаних дій та атрибутів, очевидно, обряду надавали очищально-оберегового й продукуючого (фертильно-еротичного) значення. Вказують на це й тексти весільних пісень, приурочених до цього моменту. В одній з них, наприклад, суть ритуалу передано так:

До хаты Ганцю, до хаты,
Біле личко умываты,
Жебы было біле —
А мужови миле! [37, с. 97].

В іншій — ось так:

Ать Йордан, Йорданиця,
Милася молодиця,
Милися діти, мили, —
Би здоровенькі били.
В пазушки ся втирали,—
Би гарні діти мали [19, с. 89].

У різних варіантах подібних лемківських, а також бойківських ладканок дія витирання молодих сорочками одне одного пов'язується із мотивом забезпечення подружньої любові та шани: «... *В пазушки ся втирали, би до ся щирусть мали*»; «*Пазухами*

---

[2] Пор. лемківську весільну співанку: «*Иди Ганцю до стайниці, / Покропити коровиці, / Де кропка воды впаде, / Там пара волів стане. / Ид-же Ганцю до стайниці, / Покропити коровиці, / Кед-єс іх ту не нагнала, / Даст ти Пан Біг — будеш мала!*» [37, с. 97—98].

[3] За записом А. Митрака, вмивання відбувалось біля хати у відрі, до якого молодий попередньо вкидав срібну монету [42, с. 342].

ся втирали, би ся шановали», *«... У пазушки ся утирали, оби ся честовали»* [17, с. 29; 24, с. 18; 29, с. 100; 33, с. 319; 42, с. 343; 43, с. 330].

Услід за подружжям обрядове вмивання на річці здійснювали й інші весільні гості. У с. Гаврянці на Свидниччині відбувалося також обов'язкове «купання» весільного старости. Дружби прив'язували його до ступи, підпалювали її і на візку мерщій перевертали в річку. За «врятування життя» жартівники вимагали від старости відповідної винагороди. У варіанті обряду, що його записав А. Митрак, староста самотужки вмивав собі очі з відра. Зафіксовано на півдні Лемківщини й деякі гідромантичні ворожіння: дружби і дружки пускали за водою вінки та букети й за їхнім плином ворожили про своє майбутнє одруження [42, с. 342; 43, с. 330—331].

Після завершення «митвин» наречена набирала у коновку води, якою вдома з метою охорони від усього злого кропила обійстя і хату. В окремих селах Лемківщини вона скроплювала водою і всіх присутніх на весіллі, відро з рештою води хтось із домашніх ставив під стіл. У зазначених діях і супровідному пісенному фольклорі відображено традиційне сприйняття молодої як особи, яка має оберігати та примножувати добробут і злагоду нової родини:

Несе невіста воду,
На добру полагоду.

* * *

Иде наша пані млода з водом,
Дай єй Боже, жыти зо згодом [37, с. 97].

(Див. також: [19, с. 89; 42, с. 343; 46, с. 154; 54, s. 329, 352, 415, 435, 461]).

Можливо, з такими віруваннями пов'язаний також звичай, за яким однією з перших дій нареченої в хаті молодого було принесення до оселі відра води. Із записів О. Кольберга з півночі Лемківщини відомо, що іноді молода йшла по воду безпосередньо перед «митвинами». За даними польових записів, така традиція побутувала у тих місцевостях Карпат, де обряд «митвин» з плином часу затратився (Верховинщина, Косівщина, Старосамбірщина, Сколівщина). Схожими є і його вмотивування: *«шоби щастя йшло легко їй все життя, як та вода легонько йде»*, *«би Боже благословенє було»*, *«би сі так вело, як з води»*, бо *«вода то є багатство»* [1, арк. 154, 193, 198, 207; 2, арк. 16; 3, арк. 43; 4, арк. 26, 41, 63, 83; 54, s. 351].

Звичай, за яким молода у перший день шлюбного життя мала принести до хати води, побутував і на Поділлі, Покутті, Поліссі, Слобожанщині, Середній Наддніпрянщині, у південних районах України й у деяких українських селах Північної Молдови. На Підляшші воду, принесену невісткою, доливали до квасу, яким частували гостей. Нею ж вмивався свекор, а іноді — вся родина [5, арк. 30; 11, с. 227; 15, с. 31; 18, с. 174; 36, с. 156; 55, с. 33].

Ще в кінці XVIII — на початку XX ст. у деяких регіонах побутувала й традиція обрядового вмивання чи купання молодих. За записами Г. Калиновського і В. Милорадовича, на Слобожанщині обряд, за давнішою традицією, здійснювали на річці, причому «ходження до води» нерідко заміняло собою «ходження до церкви» [25, с. 127; 28, с. 73]. На Побужжі, де відповідні відомості зафіксував Г. Ількевич, такий обряд відбувався перед церковним вінчанням вдома (у стодолі). Однак обрядові пісні, які його супроводжували, вказують на те, що у минулому його таки здійснювали біля водойми, а метою дійства було ритуальне очищення молодих і освячення шлюбу: «Ой, Ладо, Ладо, Ой Дана, Дана, ідемо до пана, до пана Водана, щоби нас очистив і нас благословив» [16, с. 127]. Уявлення про вмивання як своєрідне освячення шлюбу, обряд, під час якого на молодих сходить Боже благословення, знайшли часткове відображення й у весільному фольклорі українців Карпат:

Идут ся нам молодята мыти,
Дай им Боже долго жыти.
Зыйд-же Боже з неба,
Бо тя нам ту треба;
Освятити воду,
Умыти молоду [34, с. 30];
Зыйдте ангели з неба, освятити воду
Бо нам треба мыти нашу пару млоду
[37, с. 96];
... Де ся Марися мила
Там Пресвятая Діва была [19, с. 89].

Звичай вмивання (купання) пошлюблених був відомим і на Поліссі, Волині та на південному сході України. На Поділлі (Вінниччина) у 60-х рр. XX ст. він побутував у розважальній формі: переодягнені (вдавані) «молоді» з гостями і музикою йшли до криниці, де «молодий» вдавав, що хоче облити присут-

ніх, або й справді обливав їх, якщо було тепло, опісля ще й виливав воду на дорогу. Згодом сюди приходили справжні молодята, молодий набирав два відра води, які наречена заносила до його дому [12, с. 145; 13, с. 41; 27, с. 339; 44, с. 683; 53, с. 423].

Архаїчна світоглядна й фольклорна основа ритуалу вмивання молодих, його традиційне здійснення біля водойми, де, за деякими історичними свідченнями, відбувалися певні весільні чинності й у середньовічних слов'ян[4], деякі факти про певне протистояння народної і церковної традиції обрядового санкціонування шлюбу — все це вказує на те, що обряд «митвин» належить до явищ прадавньої, ще язичницької традиції. На XIX — початок XX ст. її релікти чи рудименти збереглися також у весільній звичаєвості росіян, білорусів, болгар, македонців, сербів, хорватів, словенців, словаків, поляків. Як і в Україні, цьому обряду надавали очисного, продукуючого значення [8, с. 608; 14, с. 45; 20, с. 580; 23, с. 61, 90—91, 98; 27, с. 339; 40, с. 395; 47, с. 204; 52, с. 173].

Зважаючи на тісний взаємозв'язок між ритуалом і фольклором і численні факти відображення в народній пісенній творчості реалій народного побуту й обрядових традицій, можна припустити, що окремі пісенні фрагменти, які супроводжували обрядове вмивання молодих, зберегли в собі відгомін давніх уявлень про «чужість» представників родини молодого і молодої та натяки на здійснення обрядів їхнього очищення водою, хоча власне етнографічних відомостей про їхню наявність у весільній звичаєвості горян на цей час не виявлено:

Цілий-смо день гать гатили,
доки-смо личейко обмили.

* * *

Від водие ідемо,
дитя собі ведемо [54, s. 421, 435].

Натомість відомо про часткове збереження деяких подібних явищ у жителів інших регіонів України. Так, під час нещодавніх польових розслідів на Середній Наддніпрянщині (Корсунь-Шевченківський та Канівський р-ни Черкаської обл.) занотовано звичай, що подекуди зберігається й досі. За оповідями старожилів, у багатьох обстежених населених пунктах після першої ночі в оселі молодого, за звичаєм, молода вмиває батьків свого чоловіка водою і витирає їх рушником. Іноді вона вмиває також дідуся, бабусю, братів і сестер, тобто хатніх, або й усіх гостей із родини молодого, які у цей час приходять до оселі (сс. Виграїв, Пішки, Ситники Корсунь-Шевченківського р-ну, с. Горобіївка Канівського р-ну). За одиничною згадкою із Прохорівки (Канівщина) для вмивання використовується горілка, що, мабуть, пов'язане із пізнішою трансформацією звичаю. Вторинними, очевидно, є й деякі вмотивування, що їх записано від респондентів: «*Це для того, шо невістка перша встала, шо не мокрим рушником утиралася*», «*шоб їх* (молодих. — *Л. Г.*) *не вмили. Це значить, не хазяйновиті будуть молоді*», «*шоб поважала батьків, батьки її*» (сс. Набутів, Квітки, Завадівка Корсунь-Шевченківського р-ну). Про це свідчить аналіз окремих згадок, відповідно до яких після вмивання батьків молоду пов'язували хусткою (с. Прохорівка), вона «позначала» рід молодого шматочками своєї весільної стрічки, «*шо то ніби її*», а свою родину означувала іншим кольором (сс. Беркозівка, Межиріч Канівського р-ну). Усе це дає підстави вважати звичай вмивати батьків одним із низки санкціонуючих актів, які закріплювали за молодою статус нового члена родини. На підтвердження наведу одне з автентичних пояснень, яке вдалося почути у с. Бровахи на Корсунщині: «... *Повстають же рано, то це ж його батька й матір молода должна вмить. Та потре рукою, хіба, так думаєш, уже сильно купає. Ну, вже вона ж шоб була присвоєна їхня, молодого ж це*» [6, арк. 9, 17, 26, 48, 53, 60, 72; 7, арк. 13; 18, с. 172—173][5].

За такими народними уявленнями і віруваннями, які, безперечно, є давнього походження, вірогідно, криється ще архаїчніший пласт. На думку В. Єрьоміної, їх можна пов'язувати і потрактовувати з погляду теорії «обрядів переходу» [23,

[4] Маю на увазі літописну згадку про звичай древлян «умикати дівчат біля води»; скаргу Якова Чорноризця митрополиту Йоану на те, що прості люди не вінчаються, а здійснюють пошлюблення за допомогою хлюпання водою (XI ст.); «правило» митрополита Кирила (XIII ст.), яким заборонялося водити наречених до води [10, с. 180; 30, с. 246; 35, с. 8].

[5] Пор. також дані М. Маркевича, І. Демченка, О. Малинки і Н. Здоровеги про звичай ритуального очищення дружби і піддружого, який побутував на Поділлі та Наддніпрянщині [21, с. 191; 25, с. 112; 39, с. 102; 41, с. 111—112].

с. 149—165; 38, с. 111]. Лімінальна особа, тобто та, яка здійснює перехід з однієї соціальної категорії в іншу, певний час перебуває між цими соціальними станами. Зазвичай така перехідна фаза уподібнюється до смерті. Зміна статусу лімінальних осіб (наречені, новонароджений, померлий) символічно зображається як перехід через воду, потопання у ній, ритуальне вмивання, обмивання водою чи занурення у неї. У такий спосіб вони очищуються від минулого, тобто вода змиває ті ознаки, які їм були притаманні у попередньому стані. У весільному ритуалі — це дівоцтво (парубоцтво), належність до громади неодружених. Знаково, що після цього для молодих перестають діяти деякі обмеження. Скажімо, на Бойківщині (с. Мшанець Старосамбірського повіту) після «митвин» молодята йшли до церкви «на вивід», по чому молода вже могла «*спати з молодим*» [17, с. 29]. А на півночі Лемківщини вважали, що після вмивання у потоці «*молода юж тепер єст нормальном бабом, и вільно ій сьпівати*» [37, с. 98].

Отож, аналіз фактографічного матеріалу щодо ритуального вмивання пошлюблених дозволив констатувати найтриваліше його збереження у розгорнутому варіанті у Карпатському регіоні, зокрема на Бойківщині та Лемківщині, про що свідчить і здійснення його безпосередньо біля водойми, що вказує на архаїчність обряду. Інші ж варіанти (вмивання біля криниці, з відра біля хати, у стодолі) є, вірогідно, хронологічно пізнішими. Із здійсненого дослідження висновується також поліфункційне призначення обряду: задля очищення, оберігання, освячення подружжя, забезпечення його плідності, передбачення майбутньої подружньої долі тощо. Подальший послідовний пошук нових фактів щодо обрядового вмивання молодого подружжя, імовірно, дасть змогу здійснити глибшу реконструкцію цього явища.

1. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 458. — Арк. 1—220 (*Гузій Р.* Сімейні звичаї та обряди на Старосамбірщині. Матеріали польових досліджень, 1998 р.).
2. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 513. — Арк. 1—73 (*Горошко Л.М.* Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Дрогобицького р-ну Львівської обл. та Косівського р-ну Івано-Франківської обл. (польові матеріали 2003 р.)).
3. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 521. — Арк. 1—46 (*Горошко Л.М.* Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Дрогобицького та Сколівського р-нів Львівської обл., Косівського р-ну Івано-Франківської обл. та Путильського р-ну Чернівецької обл. (польові матеріали 2004 р.)).
4. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 533. — Арк. 1—173 (*Горошко Л.М.* Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Сколівського і Турківського р-нів Львівської обл., Верховинського р-ну Івано-Франківської обл., Вижницького і Путильського р-нів Чернівецької обл., Рахівського і Великоберезнянського р-нів Закарпатської обл. (польові матеріали 2005 р.)).
5. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 568. — Арк. 1—100 (*Горошко Л.М.* Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Дрокіївського, Синжерійського і Флорештського р-нів Республіки Молдова (польові матеріали 2007 р.)).
6. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 587. — Арк. 1—74 (*Горошко Л.М.* Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. (польові матеріали 2008 р.)).
7. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 594. — Арк. 1—107 (*Горошко Л.М.* Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Канівського р-ну Черкаської обл. (польові матеріали 2009 р.)).
8. *Агапкина Т.А.* Очистительные обряды / Т.А. Агапкина // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5-ти т. — М. : Международные отношения, 2004. — Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка). — С. 606—610.
9. *Антонів П.* Народне весілля в Ославиці на Лемківщині / П. Антонів // Народознавчі зошити. — 2014. — Зош. 1. — С. 98—102.
10. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов : в 3-х т. / А.Н. Афанасьев. — Б. м. : Б. и., Б. г. — Т. 2. — 782 с.
11. *Борисенко В.К.* Весільні звичаї та обряди / В.К. Борисенко // Поділля. Історико-етнографічне дослідження. — Київ : Доля, 1994. — С. 217—228.
12. *Борисенко В.К.* Весільні звичаї та обряди на Україні. Історико-етнографічне дослідження / В.К. Борисенко. — Київ : Наукова думка, 1988. — 192 с.
13. *Борисенко В.К.* Нова весільна обрядовість в сучасному селі (На матеріалах південно-східних районів України) / В.К. Борисенко. — Київ : Наукова думка, 1979. — 136 с.
14. *Валенцова М.М.* Пиво / М.М. Валенцова, О.В. Белова // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5-ти т. — М. : Международные отношения, 2009. — Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито). — С. 44—47.

15. *Волошинський І.* Весілє в Далешеві, Городенського повіта / І. Волошинський // Матеріяли до української етнольоґії. — Львів, 1919. — Т. XIX—XX. — С. 2—34.
16. Галицькі приповідки і загадки / зібрані Г. Ількевичем: Репринтне відтворення з вид. 1841 р. — Львів, 2003. — 144 с.
17. *Гнатюк В.* Бойківське весілє в Мшанци (Старосамбірського повіта) / В. Гнатюк // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії. — Львів, 1908. — Т. Х. — С. 1—29.
18. *Горошко Л.* Символіка води в обрядовій традиції жителів Черкащини / Л. Горошко. — Київ : Видавець Олег Філюк, 2014. — 256 с.
19. *Гузій Р.* Весільні обряди / Р. Гузій, Н. Вархол, Й. Вархол, О. Остапик // Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження : у 2 т. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2002. — Т. 2. Духовна культура. — С. 75—93.
20. *Гура А.В.* Конец свадьбы / А.В. Гура // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5-ти т. — М. : Международные отношения, 1999. — Т. 2: Д — К (Крошки). — С. 580—583.
21. *Демченко І.* Весілля в містечку Монастирище Липовецького повіту Київської губернії. 1903 / текст і музику записав І. Демченко // Весілля: збірник : у 2 кн. / упоряд. М.М. Шубравська ; АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського. — Київ : Наукова думка, 1970. — Кн. 1. — С. 147—219.
22. *Добрянська І.* Нариси про матеріальну і духовну культуру лемків / І. Добрянська // Наше слово. — 1964. — № 22. — С. 5.
23. *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор / В.И. Еремина. — Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1991. — 207 с.
24. *Жаткович Ю.* Замітки етноґрафічні з Угорської Руси / Ю. Жаткович // Етнографічний збірник. — Львів, 1896. — Т. ІІ. — С. 1—38.
25. *Здоровега Н.І.* Нариси народної весільної обрядовості на Україні / Н.І. Здоровега. — Київ : Наукова думка, 1974. — 160 с.
26. *Здоровега Н.І.* Народні звичаї та обряди / Н.І. Здоровега // Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження. — Київ : Наукова думка, 1983. — С. 232—248.
27. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография / Д.К. Зеленин. — М. : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. — 512 с.
28. *Калиновський Г.* Опис весільних українських простонародних обрядів. 1777 / Г. Калиновський // Весілля: збірник : у 2 кн. / упоряд. М.М. Шубравська ; АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського. — Київ : Наукова думка, 1970. — Кн. 1. — С. 68—74.
29. *Кміт Ю.* Бойківське весілє в Гвіздци (турчанського повіта) / Ю. Кміт // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії. — Львів, 1908. — Т. Х. — С. 82—100.
30. *Костомаров М.І.* Слов'янська міфологія: Вибрані праці з фольклористики й літературознавства / М.І. Костомаров. — Київ : Либідь, 1994. — 384 с.
31. *Кралицкий А.* Свадебные обряды у лаборских русинов / А. Кралицкий // Науковый сборник, издаваемый о-вом «Галицко-русской матицы». — Львов, 1895. — С. 138—160.
32. *Кузеля З.* Бойківське весілє в Лавочнім (Стрийського повіта) / З. Кузеля // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії. — Львів, 1908. — Т. Х. — С. 121—150.
33. *Кузів І.* Житє-бутє, звичаї и обичаї горського народу / І. Кузів // Зоря. — 1889. — Ч. 19. — С. 317—320.
34. Лемковске весіля и весілны співанкы / упоряд. В. Гунянка. — Кливланд : Лемко, 1933. — 32 с.
35. Літопис руський. — Київ : Дніпро, 1989. — XVI + 591 с.
36. *Лозинський Й.І.* Українське весілля / Й.І. Лозинський ; опрац. тексту, упорядкув. і вступ. ст. Р.Ф. Кирчіва. — Київ : Наукова думка, 1992. — 176 с.
37. *Мадзік І.* Лемківске весіля / І. Мадзік, В. Максимович. — Криниця : Наша Загорода, 2002. — 208 с.
38. *Маєрчик М.* Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу / М. Маєрчик. — Київ : Критика, 2011. — 327 с.
39. *Малинка А.Н.* Малорусское «весилье» / А. Малинка // Этнографическое обозреніе. — 1898. — № 4. — С. 93—112.
40. *Мандзяк А.С.* Боевая магия славян / А.С. Мандзяк. — Минск : Харвест, 2007. — 544 с.
41. *Маркевич Н.А.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / сост. Н.А. Маркевич. — Київ : Добровольное общество любителей книги УССР, 1991. — 174 с.
42. *Митрак А.* Свадьба угорских русских / А. Митрак // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. — Пряшів, 1983. — Т. 11. — С. 337—343.
43. *Мушинка М.* Духова культура / М. Мушинка // Лемківщина: Земля — люди — історія — культура. — Нью-Йорк ; Париж ; Сидней ; Торонто, 1988. — Т. ІІ. — С. 292—406.
44. *Нємец В.* Обрядовість післявесільного циклу на Волині: співвідношення традицій та інновацій (друга пол. XIX — XX ст.) / В. Нємец // Народознавчі зошити. — 2010. — Зош. 5—6. — С. 682—688.
45. *Свистун В.* Руська сватьба в селі Колбасові на Словаччині / В. Свистун // Подкарпатска Русь. — 1930. — Ч. 9—10. — С. 94—199.
46. *Сивицький М.* Духова культура / М. Сивицький // Лемківщина: Земля — люди — історія — культура. — Нью-Йорк ; Париж ; Сидней ; Торонто, 1988. — Т. ІІ. — С. 102—194.
47. *Токарев С.А.* Этнографические наблюдения в балканских странах (1946 г.) / С.А. Токарев // Советская этнография. — 1946. — № 2. —С. 200—210.

48. *Торонский А.* Свадебныя песни или ладканя, собранныя у Лемков, горцев Сяноцкого Уезда / А. Торонский // *Головацкий Я.Ф.* Народныя песни Галицкой и Угорской Руси. — Ч. III. — Отд. II: Обрядныя песни. — М. : В Университетской типографии (М. Котков), 1878. — С. 366—398.
49. *Хиляк В.* Свадебные звычаи у лемков / В. Хиляк // Литературный сборник, издаваемый о-вом «Галицко-русскою матицы». — Львов, 1871. — С. 4—29.
50. *Хомик В.* Звичаї та обряди лемків / В. Хомик // Наше слово. — 1963. — № 18. — С. 5.
51. *Цвєтко С.* Символічні речі й обряди в болгарському весіллі в порівнянні з українським / С. Цвєтко // Етнографічний вісник. — Київ, 1928. — Кн. 6. — С. 1—15.
52. *Червяк К.* Дослідження похоронного обряду (Похорон як весілля) / К. Червяк // Етнографічний вісник. — 1927. — Кн. 5. — С. 143—178.
53. *Шубравська М.М.* Весілля в селі Мізяківські Хутори Вінницького району Вінницької області. 1967 / опис М.М. Шубравської; мелодії записав О.А. Правдюк // Весілля: збірник: у 2-х кн. / упоряд. М.М. Шубравська ; АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського. — Київ : Наукова думка, 1970. — Кн. 2. — С. 376—425.
54. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie / O. Kolberg. — Wrocław ; Poznań : Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1974. — T. 49: Sanockie-Krośnieńskie. — Cz. 1. — 552 s.
55. *Kolberg O.* Wołyń: Obrzędy, melodye, pieśni z brulionów pośmiertnych przy współudziale St. Fischera i F. Szopskiego wydał J. Tretiak / O. Kolberg. — Kraków : Nakładem Akademii Umiejętności, 1907. — 452 s.
56. *Reinfuss R.* Łemkowie (opis etnograficzny) / R. Reinfuss. — Kraków : Druk W.L. Anczyca i Spółki, 1936. — 24 s.

Lesya Horoshko

THE NEWLY MARRIED COUPLE HAS COME TO US FOR WASHING (THE WASHING OF THE NEWLYWEDS IN UKRAINIAN TRADITION)

In the article written on the basis of various ethnographical material has been analyzed the rite of newlyweds' washing being a part of marriage feast. By means of wide comparative constructions the author has claimed that ritual washing of bride couple has been spread in the greater measure along the Carpathian region and has had quite a multifunctional purpose.

Keywords: «mytvyny», washing, newlywed, water, wedding, rite, ritual.

Леся Горошко

«ИДУТ НАМ МОЛОДЫЕ МЫТЬСЯ» (ОБРЯДОВОЕ УМЫВАНИЕ ОБВЕНЧАННЫХ В УКРАИНСКОЙ ТРАДИЦИИ)

В статье на основе этнографического материала дан анализ обряда обмывания молодых. Вследствие широких сравнительных сопоставлений выяснено, что дольше всего он бытовал в Карпатском регионе и имел полифункциональную предназначеность.

Ключевые слова: «мытвыны», обмывание, молодожены, вода, свадьба, обряд, ритуал.

Андрій ЗЮБРОВСЬКИЙ

ВИЗНАЧЕННЯ ЧАСОВИХ ПАРАМЕТРІВ ТРАДИЦІЙНОГО ХЛІБОПЕЧЕННЯ УКРАЇНЦІВ У КІНЦІ XIX — В ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XX ст.

Досліджуються часові параметри, відведені для випікання хліба. Проаналізовані фактори як ритуального, так і реалістичного характеру, що регламентують вказані темпоральні відрізки. Автор доходить висновку, що ті з вказаних факторів, що носять реалістичний характер, ґрунтуються на традиційних народних знаннях про навколишнє середовище. Ритуальні ж регламентатори часових параметрів традиційного хлібопечення основані на різних культах (вшануванні душ покійних предків та християнських свят) та світоглядних уявленнях українців.

Ключові слова: хліб, часові заборони, свято, п'ятниця.

Час становить одну з основних категорій традиційної картини світу й поєднує міфологічне (циклічне) та історичне (лінійне) сприйняття часу. Перше ґрунтується на циклічності природного часу — пір року, фаз місяця, дня і ночі, друге — на лінійності людського життя, яке має початок і кінець [35, с. 448].

Час, як і простір, наділяли семантикою, сакралізували і включали до системи цінностей, головними координатами якої є життя і смерть (він належить до атрибутів «цього», земного світу, на «тамтому» світі часу нема) [28, с. 117].

Час у народній свідомості не мав рівноцінних якостей. Він міг бути «чистим», «добрим», «веселим», і «нечистим», «небезпечним», «злим», «сумним». Наслідки діяльності людини у певні його проміжки були більш ефективні, в інші — загалом шкідливі. Це стосується і часових рамок, відведених для випікання хліба, які регламентувалися низкою заборон та приписів, що виникли на основі попередньо описаних уявлень.

Незважаючи на те, що науковці неодноразово звертались до теми слов'янських (зокрема, українських) світоглядних уявлень про час та їх вплив на традиційну культуру [13, с. 389—405; 28, с. 117; 35, с. 448], питання регламентації часових параметрів процесу випікання хліба українців до останнього часу залишалось поза увагою вчених.

Зокрема, на нашу думку, детальнішого дослідження заслуговує територія Західного (Південно-західного) етнографічного регіону, яка включає низку малодосліджених з етнологічної точки зору історико-етнографічних районів і підрайонів (зокрема, Волинь, Опілля, Покуття [19, с. 185]).

Стосовно тривалих періодів, непридатних для хлібопечення, в українців Волині, наприклад, вважалось, що хліб, випечений під час цвітіння жита, обов'язково не вдасться [46, s. 203; 51, s. 190]. С. Рокоссовська пов'язує цвітіння жита зі святом русалок, котрі мстяться за виконання господарських робіт у цей час [51, s. 190] (можливо, даний період був присвячений поминанню душ предків — звідси заборона на господарські роботи і помста русалок, за порушення). Про невдале випікання хліба у такий період повідомляють інформатори і на поч. XXI ст.: «Як жито квітує, пшениця квітує, тоді хліб може не вдаватися, підрепується. І от він пару днів побув, і робиться всередині таке, як резина. То обично ото в той період, як квітує жито і пшениця» (Сошище Шумського р-ну Тернопільської обл.) [1, арк. 56].

З реалістичної точки зору, невдале випікання хліба пов'язане із якимись біохімічними процесами, що протікають у зерні або борошні. Стосовно ж «помсти русалок», очевидно, таким чином народна традиція пояснювала незрозумілий феномен; можливо, це мало також на меті застерегти від марнування продукту (борошна). Раціональною причиною невдачі при випікання хліба у цей період є також низька якість зерна, яке на той момент зберігалося уже довгий час, піддаючись самозігріванню. Борошно із такої сировини мало знижений відсоток клейковини, внаслідок чого тісто погано сходило.

Ряд часових заборон на випікання хліба пояснювався з позиції імітативної магії і вмотивований опорою на «народну етимологію» (пекти хліб — пекти, палити об сонце, печія [31, с. 21]; або пектись — мучитись, потрапляти в біду [1, арк. 14]).

Традиційно заборонялось випікання хліба у неділю [22, с. 189—190; 25, с. 8; 1, арк. 16—17; 2, арк. 62—63]. Мотивації такого припису різноманітні: гріх [25, с. 8; 2, арк. 15, 62—63]; може трапитись нещастя [22, с. 189] чи ураження рук (може «загорітися», очевидно алегоричне запалення, палець) [49, s. 464]; «Бог в полі хліб запече (спалить, тобто. — *А. З.*)» [31, с. 21].

Зазначимо, що неділя — день тижня, протиставлений решті днів як свято будням; сакральний час, присвячений Богу [34, с. 444]. Заборона на будь-які господарські роботи була повсюдною, вона вступала в силу ще в суботу звечора, а закінчувалась у понеділок, зі сходом сонця [34, с. 444]. Неділя персоніфікувалася то у вигляді діда, то у вигляді жінки [22, с. 189—190].

Гріхом не вважалась лише вимушена робота [34, с. 445]. На Середньому Подніпров'ї та Бойківщині дозволялось навіть випікання хліба; вимушеним воно вважалось, коли вся випічка споживалась у той же день [22, с. 189—190; 2, арк. 15]. Схожі приписи побутували на Волині: «Якщо так трапляється, що конче треба спекти хліб в неділю або свято, не можна його виробляти водою і пекти великих бохунців, лише на стільниці борошном маленькі круглі коржики в кілька «цалей» висотою, «паляниці» не сильно рум'яняться і після випікання вони біляві від борошна» [50, s. 155].

При недотриманні приписів Неділя могла покарати винуватців. При чому не обов'язково одразу ж (екзекуція могла відтермінуватись у часі до 7 років, що, однак, не зменшувало її розмірів) [32, с. 107].

Загалом оцінка неділі у народній свідомості позитивна, що відобразилось, наприклад, в уявленнях про щасливу долю народжених в цей день дітей [24, с. 98] або програмування їх майбутнього роду занять (дитина, народжена в неділю, неодмінно мала стати священиком [42, s. 93]).

Із описаними приписами генетично пов'язані табу на випікання хліба або у всі без винятку святкові дні («бо сонце повипалює поле» [31, с. 21], «свято — кажуть, шо не можна нічого робити» [3, арк. 43]), або в окремі з них («дванадцять свят є на рік. Но то в такі великі свята не пекли» [1, арк. 19]). На Поліссі, наприклад, такі заборони локалізуються навколо Благовіщення, щоб не «попекти» все на полі чи не «запекти» дощу [31, с. 21]. Зазначимо, що у Польщі було заборонено випікати хліб у Велику (Страсну) П'ятницю, щоб не викликати посухи; відвернути останню могла лише пікна діжа порушниці припису, вкинута у воду [31, с. 22], або ворота цього двору, де пекли хліб, з якими вчиняли ідентично [48, s. 37].

Іноді зустрічаються і зворотні приписи. Так, на Західному Поліссі вважалось, що на свято Петра і Павла слід спекти хліб з нового урожаю (іноді — на день св. Іллі: «На Іллі» [20, с. 142, 160]), на Волині — на Спаса [1, арк. 82].

На Шумщині (Волинь) заборонялось випікання хліба у понеділок [1, арк. 31—32]. Українці Бессарабії мотивували табу на цю дію у даний день тим, що, у разі порушення настанов, у домі з'являться таргани [31, с. 22].

Зауважимо, що цей день тижня отримує в народних віруваннях неоднозначну оцінку. В українців (як і у всіх східних та західних слов'ян) це найнещасливіший, важкий день, коли намагались не починати будь-які господарські роботи [12, с. 136; 36, с. 170]. А саме: сіяти та садити (бо понеділок на Покутті, наприклад, вважався «пустим» днем [44, s. 154]); вибиратись в дорогу, вступати до нової служби (поляки) [55, s. 90], розпочинати жнива [43, s. 94], закладати житло [4, арк. 37; 5, арк. 6]. Понеділок відносять до т. зв. «феральних», загалом нещасливих днів [29, с. 63; 43, s. 94].

На Гуцульщині в понеділок заборонялось їсти скоромне [33, с. 263]; постили (задля довгого збереження тіла після смерті) і на Волині [1, арк. 102].

Понеділок у народній свідомості персоніфікувався. Так, на Слобожанщині вважалось, що Понеділок — старий дід, який вказує дорогу душам «на тому світі» [32, с. 105]. Таке трактування дозволило М. Сумцову прив'язувати Понеділок до образу Харона (провідника душ померлих людей у грецькій міфології) [32, с. 105]. На нашу думку, більшу вагу тут відіграє символіка початковості, за принципом «перший — провідний».

Очевидно, саме поняттями, сформованими на основі семантичних опозицій «перший-останній» та «початок-кінець» [7, с. 372] пояснюється заборона випікання хліба у цей день; як додатковий аргумент варто навести повідомлення респондентів про те, що світ створений саме у понеділок: «в понеділок світ засновувався» [1, арк. 31—32], «світ начинався в понеділок» [5, арк. 16]. Адже будь-яка невдача чи невідповідність у процесі, що започатковується у період, що носить символіку первинності/ініціальності, могла б передатись/поширитись на весь «ланцюг» подальших дій. Генетично з цими уявленнями пов'язані повір'я про «полазника» — першу особу, яка зайде в понеділок (свято) в дім. Наприклад, прихід чоловіка вважався доброю прикметою [36, с. 171].

«Первинна/провідна» символіка понеділка також підтверджується і уявленнями про те, що дитина, народжена в понеділок, буде красивою [42, s. 93], як і все перше [17, с. 415—416] (перше = ексклюзивне = виключне = добре).

Заборонялось також випікання хліба у середу, «бо то пісні дні такі» [3, арк. 35], «в середу розпинали Ісуса Христа» [1, арк. 19]. В Українських Карпатах в середу заборонялось їсти скоромне [33, с. 263]. В народній уяві Середа персоніфікується з разючою схожістю на П'ятницю: «таємна дівчина, яка доглядає, щоб жінки, особливо дівчата, не робили по середах, не мили собі голови, не чесали волосся; лінивих та недбалих вона карає, а що її шанують, тим допомагає у хазяйстві» [32, с 105]. Зазначимо, що, наприклад, у поляків маркувалась негативно лише перша середа місяця — тоді не можна вперше сіяти [52, s. 8].

З іншого боку, слов'яни відносять середу до так званих «легких днів» (сприятливих), «жіночих» [30, с. 170] (українці Волині, наприклад, розпочинають в такі дні зведення жител [4, арк. 11, 37]).

На середу перенесені численні персоніфікаційні та ритуально-обмежувальні ознаки п'ятниці, хоча, очевидно, первісно цей день присвячувався вшануванню якогось іншого «персонажу» (вшанування душ покійних предків, пошанування християнських святих?). За це Середа носить ознаки «ображеної», звідси, очевидно, витворюється повір'я, що дитина, народжена в середу, неодмінно буде сварливою [42, s. 93], а також приказка: «Надувся, як Середа на П'ятницю».

Заборона випікання хліба у цей день або перенесена із п'ятниці, або виникла, зважаючи на «неспокійні» характеристики цього дня, як антитезу до «спокійного» випікання хліба (вимога ритуальної тиші).

Неприйнятним вважалось в українців випікання хліба у п'ятницю [14, с. 33; 15, с. 778; 41, с. 147—148; 2, арк. 3, 34, 46—47, 71; 3, арк. 3, 15]. Аналогічно і, наприклад, у поляків [53, s. 658]. Мотиви побутування заборони можна виділити у кілька груп:

1) християнсько-апокрифічні. Частина з них пов'язана із тим, що в п'ятницю розпинали Ісуса Христа [1, арк. 6; 2, арк. 71], його «припікали» [1, арк. 14] (народна етимологія пектись—мучитись; заборона як антидія), «бо ховали плащаницю» (Забара Шум.) [1, арк. 112], «по-Божому казали, шо в п'ятницю не можна пекти хліба» (Гумнище Горохівського р-ну Волинської обл.) [3, арк. 4], «бог не позволяв, казав так-о: «Печи собі, чоловіче, в понеділок, в вівторок, середа, четвер, субота, неділя. А в п'ятницю не можна робити. Один той день вшановуй» [2, арк. 13]. Інші пов'язані з пошануванням Божої Матері: «То була п'ятниця, то так як для Матері Божої йшло той день» (Яблунів Турк.) [2, арк. 13]. Певна частина — із апокрифічним «Сказанням про 12 п'ятниць» [9, с. 21; 39, с. 217]. Чи не найбільший комплекс хлібопекарських заборон пов'язані із вшанування святої Параскеви-П'ятниці [6, с. 744—747; 14, с. 34; 16, с. 186—187; 23, с. 375—382; 32, с. 105—107; 41, с. 147—148; 1, арк. 17—18];

2) пов'язані з певними магічними діями та народною етимологією: «В п'ятницю не пекли хліба нігди. Кажуть, бо в п'ятницю замовляют кров, як в кого... То кажуть: «Хто в п'ятницю хліб пече, хай з того кров тече!» (Сошище Шум.) [1, арк. 68]. Буковинські гуцули вважали, що хліб, спечений у п'ятницю, вбирає у себе кров; споживаючи його, можна осліпнути [18, с. 91]. На Півдні України не пекли хліба у цей день, щоб «дітей не пекти» [31, с. 22], так само як і на Волині [1, арк. 14]. Очевидно, основою був вже згадуваний логічний ряд: пектись—палитись—мучитись.

У народній традиції ставлення до п'ятниці різне. З одного боку, вона відноситься до так званих «феральних», «пісних», «тяжких» днів, у які були заборонені не тільки суто жіночі роботи (прядіння, чесання волосся, зоління білизни тощо [11, с. 123; 12, с. 136; 14, с. 33—34; 21, с. 495; 32, с. 105; 41, с. 147—148; 43, s. 94; 44, s. 154; 45, s. 66]), а й виключно чоловічі (розкидання гною, посів зернових тощо [32, с. 105; 40, с. 89; 11, с. 123; 43, s. 94; 44, s. 154; 52, s. 7, 8; 55, s. 90]) або й нейтральні за статевою ознакою (наприклад, розпочинати навчання [27, с. 157]).

Крім того, п'ятниця вважалася сумним днем, під час якого слід було постити [33, с. 263] та виявляти стриманість у поведінці (на Галичині уявляли, що тому, хто танцюватиме у п'ятницю всохнуться ноги [54, s. 125]); у поляків навіть чхання в п'ятницю вважалось провісником смутку [47, s. 51]; на Опіллі сміх у п'ятницю провіщає «плач» (сум) у неділю (із записів автора); дитина, народжена в п'ятницю буде нещаслива [24, с. 170].

З другого боку п'ятниця подекуди вважалася днем «жіночим», а тому «легким» [30, с. 170]. Цей час вважався добрим періодом для початку певних господарських робіт: зведення житла [4, арк. 11, 37], початку жнив [30, с. 170], початок посіву зернових («щоби пшениця добре родила, слід її сіяти в середу або в п'ятницю» [26, с. 42]). Також, за уявленнями бойків, дитина, народжена в п'ятницю, буде щедра [14, с. 34].

Щоб прояснити такі суперечливі характеристики стосовно якісності п'ятниці як дня тижня, звернемося до персоніфікованих образів П'ятниці і Параскеви-П'ятниці. На нашу думку, побутувало, як мінімум, два різних персонажі, об'єднані потім у образі святої. Це видно із описів П'ятниці, якою її собі уявляли бойки: «П'ятниця на гусячих ногах, цици такі, же аж си виверла на плечі» [14, с. 34]. Очевидно, що такі описи далекі від уявлень про християнську святу-великомученицю.

Ближчими до релігійного походження є ті варіанти, де П'ятниця уявлялась у образі старої жінки, у скромному одязі, поколеної веретенами та попеченої гарячим хлібом (страждає від неповаги жіноцтва, яке її не шанує) [41, с. 147]. Зважаючи на притаманну християнській культурі «жертовність» (П'ятниця, як і Ісус, страждає через людей) походження другого варіанту уявлень про п'ятницю зрозуміле (крім того, в оповіданнях про св. П'ятницю жінки за непослух і непошанування останньої не несуть тяжких покарань).

Стосовно ж першого варіанту, то походження його є явно дохристиянським, зважаючи також на наступні аспекти: 1) локус перебування персоніфікованої П'ятниці. За уявленнями українців Середнього Подніпров'я (Канівщина) вона перебувала у «хлібі, що росте» (тобто у посіві зернових), звідки і звертається до людей, попереджаючи їх про лихоліття [6, с. 747]; у полі — за повір'ями населення Півдня України (сучасна Херсонщина) [41, с. 147—148]; на якійсь «осіянській горі (?)»[1]— на Бойківщині [14, с. 34]. Таке місцеперебування персоніфікованої П'ятниці зближує її, на нашу думку, із русалками, що перебували в ідентичних локусах [8, с. 497; 10, с. 356]. З цими демонологічними персонажами П'ятницю також пов'язують гіпертрофовані первинні жіночі статеві ознаки — груди [8, с. 496; 14, с. 34]; 2) не зовсім притаманні християнству методи покарання за непослух, серед яких було: каліцтво («покорчить пальці на руках» [39, с. 217]), хвороби (головний біль через те, що П'ятниця «насипала костриці у голову» [23, с. 376]), смерть (через «здирання шкіри» [39, с. 217]).

Р. Сілецький та С. Толстая пов'язують заборони робіт у п'ятницю з ремінісценціями культу давніх дохристиянських богів, або, конкретніше, богині Мокош, а також зближення її з персоніфікованою Долею [29, с. 63; 37, с. 383]. На нашу думку, П'ятниця також є ремінісценцією культу предків (русалки, з якими вона, очевидно, генетично пов'язана, живились парою від страв (Сумщина) [8, с. 498], як і душі померлих — парою від хліба — на Полтавщині [22, с. 192—193]).

Отже, в основі уявлень про п'ятницю (П'ятницю) кілька стрижнів (культ предків, дохристиянські релігійні вірування, культ християнської св. Параскеви-П'ятниці), які тісно переплелись і призвели до витворення таких, іноді взаємовиключних уявлень про цей день тижня.

Таким чином, припис стосовно неможливості випікання хліба в п'ятницю міг виникнути як християнська антитеза до протилежного припису — випікати хліб у п'ятницю для пошанування якогось дохристиянського міфологічного персонажу. Логічним є також припустити, що заборона випікання хліба має в

[1] «Осіянські гори» згадуються і в замовляннях при укусі змії, в іншому варіанті — гора Сіон [38, с. 151, 154].

своїй основі жертвоприношення, очевидно, душам покійних предків. Заборона виникла, на нашу думку, в момент появи кислого хліба. Жертвування мало в своїй основі обов'язкову трансформацію жертви (спалення, з'їдання) для її успішного прийняття. Прісний хліб випікали і одразу ж споживали, як правило, увесь. Кислий же хліб, що володів значно більшою поживністю, не могли спожити за один раз. Тому виникла, з одного боку, заборона випікання хліба в цей день, а з іншого, виник припис стосовно обов'язкового споживання всієї випічки, приготованої у п'ятницю [2, арк. 15] — як небажання порушувати регламентоване жертвоприношення.

Отже, підсумовуючи викладений матеріал, можна стверджувати, що в минулому вибір часових меж хлібопечення займав помітне місце в обрядодіях, що супроводжували процес випікання хліба, і ґрунтувався на уявленнях про придатний («щасливий») чи непридатний («нещасливий») час, тобто про його ритуальну нерівноцінність.

Основною метою заборон та приписів, що регламентували встановлення часових рамок хлібопечення, було виготовлення хліба, придатного до споживання як з реальної, так і з ритуальної точки зору, шляхом обмеження чи нівелювання можливого негативного впливу, що міг би виникати як наслідок випікання хліба у невідповідні проміжки часу. Визначення періодів, непридатних для випікання хліба, з реалістичної точки зору базувалось на основі традиційних народних емпіричних знань, накопичених шляхом тривалого спостереження за природою (наприклад, заборона випікання хліба у період цвітіння злакових ґрунтувалась на основі народних знань про біохімічні процеси у зерні, що відбувались у цей період).

Ритуальна регламентація часових параметрів хлібопечення мала, очевидно, в своїй основі наступні комплекси світоглядних уявлень українців: 1) узгодження та нормативізація хлібопечення із днями пошанування покійних предків; 2) пошанування язичницьких дохристиянських богів (Мокош, наприклад); 3) християнська релігійна догматика (заборона випікання хліба у релігійні свята, неділю, вшанування християнських святих). Вона значно більшою мірою пов'язана із обмеженнями стосовно випіку вчиненого повсякденного хліба, початки домінування якого у слов'ян на досліджуваній території властиво сягають початків християнізації традиційної народної культури; 4) світоглядні уявлення, сформовані на основі семантичної опозиції «початок-кінець», за якими непридатними для хлібопечення вважались часові відтинки, що носили характер первинності, початковості чи ексклюзивності (понеділок, наприклад), через острах поширення невідповідності при випіканні хліба на подальші часові періоди.

1. Архів Інституту народознавства НАН України (Далі: ІН НАНУ). — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 683. — 133 арк.
2. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 684. — 73 арк.
3. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 685. — 336 арк.
4. Архів Львівського університету ім. І. Франка (Далі: ЛНУ ім. І. Франка). — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 155-Е. — 105 арк.
5. Архів ЛНУ ім. І. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 219-Е. — 74 арк.
6. *Бакай Н.* Городничій и св. Пятниця / Н. Бакай // Кіевская Старина. — Кіевъ, 1885. — № 12. — С. 744—747.
7. *Валенцова М.М.* Начало — Конец / М.М. Валенцова, Е.С. Узенева // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 2004. — Т. ІІІ: К (Круг) — П (Перепелка). — С. 372—376.
8. *Виноградова Л.Н.* Русалка / Л.Н. Виноградова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 2009. — Т. IV: П (Переправа через воду) — С (Сито). — С. 495—501.
9. *Виноградовъ Н.* Заговоры, обереги, спасительныя молитвы и проч. / Н. Виноградовъ. — СПб., 1907. — 99 с.
10. *Галайчук В.* Демонологічні уявлення населення Середнього Полісся про русалок / Володимир Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія історична. — Львів, 2008. — Вип. 43. — С. 320—381.
11. *Герасимовъ М.К.* Нѣкоторые обычаи и вѣрованія крестьянъ Череповскаго уѣзда, Новгородской губерніи / М.К. Герасимовъ // Этнографическое обозрѣніе. — М., 1895. — № 4. — С. 122—125.
12. *Герасимовъ М.К.* Обычаи, обряды и повѣрья въ Череповецкомъ уѣздѣ / М.К. Герасимовъ // Этнографическое обозрѣніе. — М., 1900. — № 3. — С. 133—137.
13. *Гунчик І.* Часова парадигма українського оказіонально-обрядового фольклору / І. Гунчик // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Львів, 2010. — Т. CCLIX: Праці секції етнографії і фольклористики. — С. 389—405.

14. *Зубрицький М.* Народній календар (звичаї і повірки) / Михайло Зубрицький // Материяли до українсько-руської етнольоґії. — Львів, 1900. — Т. III. — С. 33—60.
15. *Зюбровський А.* Традиційна основа випікання хліба на Рівненщині (за матеріалами польових досліджень Гощанського та Острозького р-нів Рівненської обл. у липні 2009 р.) / Андрій Зюбровський // Народознавчі зошити. — Львів, 2010. — № 5—6. — С. 776—783.
16. Изъ народныхъ разсказовъ о велетняхъ и пятницѣ / Кіевская Старина. — Кіевъ, 1885. — № 9. — С. 186—187.
17. *Кабакова Г.И.* Ребенок первый, ребенок последний / Г.И. Кабакова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 2009. — Т. IV: П (Переправа через воду) — С (Сито). — С. 415—416.
18. *Кайндль Р.Ф.* Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Р.Ф. Кайндль ; пер. з нім. (за вид. 1894 р.) З.Ф. Пенюк ; післямова О.М. Масана. — Чернівці : Молодий буковинець, 2000. — 208 с.
19. *Кирчів Р.* Етнографічне районування України / Р. Кирчів // Мала енциклопедія українського народознавства / за ред. чл.-кор. НАН України, д-ра. іст. наук, проф. С. Павлюка. — Львів : ІН НАНУ, 2007. — С. 184—186.
20. *Кондратович О.П.* Народний календар Волинського Полісся від свята до свята / Олександра Кондратович. — Луцьк : Волинська обласна друкарня, 2009. — 200 с.
21. *Лебедева А.А.* Народные знания славян / А.А. Лебедева // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры / главный редактор акад. Бромлей Ю.В. — М. : Наука, 1987. — С. 483—498.
22. *Милорадович В.П.* Житье-бытье лубенского крестьянина / В.П. Милорадович // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упор., прим. та біогр. нариси А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк ; вст. ст. А.П. Пономарьова ; іл. В.І. Гордієнка. — Київ : Либідь, 1991. — С. 170—341.
23. *Милорадович В.П.* Малорусские народные поверья и рассказы о пятнице / В.П. Милорадович // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упор., прим. та біогр. нариси А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк ; вст. ст. А.П. Пономарьова ; іл. В.І. Гордієнка. — Київ : Либідь, 1991. — С. 375—382.
24. *Онищук А.* З народнього життя Гуцулів / Антін Онищук // Матеріяли до української етнольоґії. — Львів, 1912. — Т. XV. — С. 90—158.
25. *Онищук А.* Народний календар у Зеленици, Надвірнянського повіту (на Гуцульщині) / Антін Онищук // Матеріяли до української етнольоґії. — Львів, 1912. — Т. XV. — С. 1—61.
26. *П. И.* Кое-что изъ народныхъ примѣт, касающихся погоды и урожая (матеріалы для характеристики мировоззрѣнія и быта крестьянъ Купянскаго уѣзда) / П. И. // Этнографическое обозрѣніе. — М., 1897. — № 2. — С. 22—81.
27. Пословицы, поговорки, крылатыя слова, примѣты и повѣрья, собранныя въ слободѣ Сагунахъ, Острогожскаго уѣзда Воронежской губ. / Живая старина. Періодіческое изданіе отдѣленія Императорскаго русскаго географическаго общества. — Санкт-Петербургъ, 1905. — Вып. 1—2. — С. 141—180.
28. *Сілецький Р.* Традиційна будівельна обрядовість українців / Роман Сілецький. — Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2011. — 428 с.
29. *Сілецький Р.* Хато моя тесовая… / Роман Сілецький // Берегиня. — 1995. — № 1—2. — С. 61—64.
30. *Скуратівський В.* Покуть / Василь Скуратівський. — Київ : Довіра, 1992. — 236 с.
31. *Страхов А. Б.* Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования / А.Б. Страхов. — Мюнхен : Издательство Отто Сагнера, 1991. — 244 с.
32. *Сумцов М.Ф.* Слобожане. Історико-етнографічна розвідка / М.Ф. Сумцов ; підготовка тексту й мовна редакція Леоніда Ушкалова ; слово до читача, примітки та післямова Володимира Фрадкіна. — Харків : Акта, 2002. — 280 с.
33. *Сявавко Є.І.* Традиційні народні знання / Є.І. Сявавко // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження / відп. ред. Ю.Г. Гошко. — Київ : Наукова думка, 1987. — С. 60—272.
34. *Толстая С.М.* Воскресенье / С.М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. I: А-Г. — С. 444—445.
35. *Толстая С.М.* Время / С.М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти томах / под общ. ред. Н.И. Толстого. — М., 1995. — Т. 1. — А (Август) — Г (Гусь). — С. 448—452.
36. *Толстая С.М.* Понедельник / С.М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 2009. — Т. IV: П (Переправа через воду) — С (Сито). — С. 170—173.
37. *Толстая С.М.* Пятница / С.М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти томах / под общ. ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 2009. — Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито). — С. 382—385.
38. Українські замовляння / упоряд. М.Н. Москаленко ; авт. передм. М.О. Новикова. — Київ : Дніпро. 1993. — 307 с.
39. *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русский край, снаряженной Русскимъ географическимъ обществом Юго-

Западного отдела, собранныя Чубинскимъ П.П. — Спб., 1872. — Т. І. — 468 с.
40. *Шевченко Л.* Звичаї, пов'язані з закладинами будівлі / Л. Шевченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. — Київ, 1926. — Вип. 1 і 2. — С. 87—95.
41. *Ястребовъ В.Н.* Изъ народныхъ устъ (Холера. — Св. Пятница. — Блудъ. — Упыри. — Иродъ) / В.Н. Ястребовъ // Этнографическое обозрѣние. — М., 1895. — № 2. — С. 146—150.
42. *Fischer A.* Rusini: Zarys etnografji Rusi / Adam Fischer. — Lwów : Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1928. — 192 s.
43. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg. — Wrocław ; Poznan : Polskie wydawnictwo muzyczne, Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. — T. 3: Kujavy. Częsc I. — 347 s.
44. *Kolberg O.* Pokucie. Obraz etnograficzny / Oskar Kolberg. — Kraków : Nakładem autora w drukarni Uniwersytety Jagiellońskiego, 1888. — T. 3. — 239 s.
45. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg. — Wrocław ; Poznan : Polskie wydawnictwo muzyczne ; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1968. — T. 51: Sanockie-Krośnieńskie. Część III. — 487 s.
46. *Kopernicki I.* Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałow zebranych przez P. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie / I. Kopernicki // Zbiór wiadomości do antropologii krajowéj. — Kraków, 1887. — T. 11. — S. 130—228.
47. *Kosiński W.* Niektóre zabobony i przesądy ludu polskiego z okolic Makowa i Andrychowa / Wład. Kosiński // Zbiór wiadomości do antropologii krajowéj. — Kraków, 1891. — T. 15. — S. 46—52.
48. *Kubiak I.* Chleb w tradycji ludowej / Irena Kubiak, Krzysztof Kubiak. — Warszawa : Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1981. — 231 s.
49. *Piątkowska I.* Astronomja, kosmogonja, meteorologja / I. Piątkowska // Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. — Warszawa, 1900. — T. 14. — Zesz. 4. — S. 464—468.
50. *Rokossowska Z.* Chleb. Jego znaczenie w przesądach, lecznictwie o codziennym życiu, zebrane na Wołyniu, we wsi Jurkowszczyźnie pow. Zwiahelskim / Z. Rokossowska // Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. — Warszawa, 1899. — T. 13. — Z. 1. — S. 153—158.
51. *Rokossowska Z.* O świecie roślinnym, wyobrażenia, wierzenia i podania ludu ruskiego na Wołyniu, we wsi Jurkowszczyźnie pow. Zwiahelskim / Z. Rokossowska // Zbiór wiadomości do antropologii krajowéj. — Kraków, 1889. — T. 13. — S. 163—199.
52. *Siarkowski W.* Materyjaly do etnografii Ludu polskiego z okolic Kielc. Cz. II / Wład Siarkowski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowéj. — Kraków, 1879. — T. 3. — S. 3—61.
53. *Toeppen M.* Wierzenia mazurskie (Przeklad Eugenji Piltczówny) / M. Toeppen // Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. — Warszawa, 1892. — T. 6. — Zesz. 1. — S. 145—184 ; Zesz. 2. — S. 391—420 ; Zesz. 3. — S. 641— 662 ; Zesz. 4. — S. 758—792.
54. *Udziela S.* Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi. Cz. I / S. Udziela // Zbiór wiadomości do antropologii krajowéj. — Kraków, 1890. — T. 14. — S. 1—136.
55. *Udziel S.* Materyjały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolic / S. Udziela // Zbiór wiadomości do antropologii krajowéj. — Kraków, 1886. — T. 10. — S. 75—156.

Andrii Ziubrovsky

ON DEFINITION OF TEMPORAL PARAMETERS IN UKRAINIANS' TRADITIONAL BREAD-BAKING
in the late XIX and the first half XX cc.

The paper had dealt with definition of temporal conditions in the bread backing processes. Both ritual and practical factors taking part in baking activities have been analyzed here. The author has put a conclusion that practical factors had their bases on traditional folklore knowledge as for the nature. Factors of ritual character had been founded on the cult of ancestor as well as the cults of various Christian saints and on the traditional Ukrainian worldview.

Keywords: bread, time taboos, holiday, Friday.

Андрий Зюбровский

ИССЛЕДОВАНИЕ ЧАСОВЫХ ПАРАМЕТРОВ ТРАДИЦИОННОГО ХЛЕБОПЕЧЕНИЯ УКРАИНЦЕВ
в конце XIX — первой половине XX вв.

Данная статья посвящается исследованию временных параметров, отведенных для выпекания хлеба. Проанализированы факторы, как ритуального, так и практического характера, которыми регламентируются указанные темпоральные отрезки. Автор делает вывод о том, что те из указанных факторов, которые носят реалистический характер, базируются на традиционных народных знаниях о среде обитания. Ритуальные же регламентации временных параметров традиционного хлебопечения основаны на разнообразных культах (почитании душ покойных предков и христианских святых) и традиционном мировоззрении украинцев.

Ключевые слова: хлеб, временные запреты, праздник, пятница.

Оксана ФЕДИНА

ТРАДИЦІЙНИЙ ВЕРХНІЙ ОДЯГ ГАЛИЦЬКИХ УКРАЇНЦІВ ДРУГОЇ ПОЛ. XIX — ПОЧ. XX СТОЛІТЬ: ВИДОВА, ТИПОЛОГІЧНА, СТИЛЬОВА РІЗНОМАНІТНІСТЬ

На основі композиційно-конструктивного аналізу здійснено спробу класифікації групи «верхній одяг» за видовою, типологічною та стильовою різноманітністю. Визначено принципи формотворення традиційних та урбанізованих зразків верхнього вбрання у Галичині другої пол. XIX — поч. XX ст. Представлено графічні реконструкції форм верхнього одягу за типом крою.

Ключові слова: принципи формотворення, стиль, традиційна та міська культура.

ISSN 1028-5091. № 1 (121), 2015

До асортиментної групи «верхній одяг» належать розстібні плечові вироби, рукавного та безрукавного типів, з матеріалів домашнього та фабричного виробництва. Знаковість форм верхнього одягу засвідчує його неабияку роль і місце у традиційній культурі українців другої пол. XIX — поч. XX ст. Верхній одяг виконував функцію соціалізації, виступав етноідентифікаційною ознакою, символом достатку, оберегом та ін. Він був обов'язковим атрибутом святкового, зокрема весільного народного вбрання, надавав одяговому ансамблю цілісності сприйняття, виразності художнього образу.

Базовими літературними джерелами дослідження особливостей побутування й етнорегіональної специфіки традиційного одягу українців у Галичині зазначеного періоду є праці Я. Головацького, В. Шухевича, І. Франка, Ф. Вовка, М. Зубрицького та інших. Історико-етнографічні та мистецтвознавчі аспекти традиційного верхнього одягу галицьких українців висвітлені у ґрунтовних дослідженнях сучасних етнологів, істориків та мистецтвознавців — І. Гургули, К. Матейко, Т. Ніколаєвої, Г. Горинь, Г. Стельмащук, Л. Булгакової-Ситник, І. Карпинець та ін.

Вивченню української одягової лексики присвячено низку праць енциклопедичного та монографічного характеру. У них висвітлені етимологія та особливості семантики найменувань різновидів вбрання, прикрас, головних уборів, взуття та ін. Ґрунтовні лексикографічні відомості містяться в етимологічних та фразеологічних словниках української мови. Класифікація традиційного вбрання за його родовими ознаками представлена К. Матейко у праці — «Український народний одяг. Етнографічний словник» (1996) [5]. Дослідженню етимології та побутування одягових найменувань в українській культурі присвячена робота Г. Войтів — «Назви одягу в пам'ятках української мови XIV—XVIII століть» (1995) [2].

Нашу ж увагу у цій публікації зосереджено на принципах формотворення і композиційно-конструктивному аналізі традиційних та урбанізованих зразків вбрання українців, поширених у Галичині другої пол. XIX — поч. XX століття. Основою дослідження стали іконографічні та згадані літературні джерела, численні музейні експонати та їх графічні реконструкції[1].

[1] Графічні реконструкції виконані на основі дослідження експонатів з фондових збірок одягу Музею етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН

У другій половині XIX — початку XX ст. в Галичині побутували такі різновиди верхнього одягу: хутряна безрукавка (кептар, кожушок, брушляк, бунда), кожух, бекеша, гугля, свита, бурка, сердак (байбарак, петек), сіряк, гуня, серм'яга, портянка, сукман, опанча, капота, чемерка, кунтуш, жупан, каптан, полотнянка, кабат, спенсер, кацабайка, куртка (куртина) катанка, лейбик, камізелька (жилет), корсет (ґорсет) тощо.

Аналіз композиційно-конструктивного вирішення традиційних та модерних форм верхнього одягу галичан другої пол. XIX — поч. XX ст. дає змогу з'ясувати закономірності їх формотворення та образно-стильові риси. ***Культурно-релевантними ознаками різновидів верхнього вбрання українців досліджуваного періоду є: 1) ґатунок та якість матеріалів; 2) силуетна форма та довжина; 3) тип крою спинки; 4) система декору; 5) спосіб зодягання.*** Вони виступають основою типології групи «верхній одяг».

1. Ґатунок та якість матеріалів — фактор престижності вбрання, ознака достатку. Якість матеріалів визначалася якістю сировини, складом пряжі, способом обробки та виготовлення, текстурою (характером переплетення), кольором та ін. показниками. За ґатунком та якістю матеріалів розрізнялося вбрання заможних верств суспільства; форми жіночого та чоловічого одягу; традиційно-селянського та міського типів; повсякденного та святкового призначення тощо.

Верхній одяг селян виготовлявся зазвичай з доморобного сукна білого, сірого, брунатного, чорного, у гуцулів — червоного кольорів, рідше — з полотна; у міщан — з фабричного сукна (напівсукна) темно-синього, зеленого, сірого та чорного кольорів, вовняних чи шовкових тканин. Найбільше цінувалося м'яке, лискуче, глибокого чорного кольору сукно, виготовлене з вовни однорічних овець. Престижними були і кожухи та кептарі з хутром чорного кольору, а також міщанські капоти, оздоблені сірим смушком (хутром новонародженого ягняти) та ін.

Зазначимо, що у другій половині XIX ст. у заможних родинах жіночий одяг, на відміну від чоловічого, швидше зазнавав модних впливів. Власне каптани з тонких вовняних або коштовних шовкових тканин фабричного виробництва, короткі оксамитові жакети (кабати) і под. сприймалися ознакою достатку і причетності до міської культури. Прикметно, що на відміну від типових, стандартних форм міського вбрання традиційна капота для галицького міщанина була виразом його індивідуальності, суспільної значущості. Модним атрибутом чоловічого вбрання вважалася камізелька з фабричної тканини темного кольору.

Матеріали виготовлення верхнього одягу поділялися на **доморобні** (овеча шкіра з хутром білого, сірого та чорного кольорів; сукно (напівсукно) різного ґатунку; лляне, конопляне (або мішаної пряжі) полотно (зазвичай саржевого переплетення) та **фабричного виробництва** (тонкі сукна, вовняні тканини, коштовні шовкові (напівшовкові) або дешеві напіввовняні, бавовняні тканини та ін.).

До групи **хутряних виробів** відносяться кожухи та безрукавні кожушки з овечого хутра, також бекеші, капоти, «кунтуші», підшиті та оздоблені хутром. Для оздоблення кушнірських виробів використовувалося овече, козяче, лисяче та ін. хутро.

Основну групу **верхнього одягу** складали **вовняні** вироби з: 1) якісного посуконного доморобного сукна білого, брунатного, чорного, темночервоного кольорів або грубого серм'яжного сукна сірого і брунатного кольорів; 2) портяного сукна з конопляною основою (напівсукна), часто меланжевого сіро-брунатного кольору; 3) тонкого фабричного сукна або вовняної тканини. Групу **полотняного верхнього одягу** становили вироби з: 1) сурового або відбіленого лляного, конопляного або мішаної пряжі полотна зазвичай саржевого переплетення (чиновато тканого); 2) конопляного (чи мішаної пряжі) полотна, тканого у смуги червоно- та синьо-білого кольорів або полотна з вибиваним смугастим малюнком.

Окрему групу верхнього одягу становили зразки, виготовлені з коштовних шовкових, напівшовкових або дешевих бавовняних фабричних тканин — (брокату, парчі, оксамиту, дреліху та ін.).

2. Силуетна форма та довжина надавали верхньому вбранню українців естетичної виразності. Вони вказували на рівень об'ємності традиційних виробів або прилеглості форм міського вбрання, складали враження монументальності або динамічності образу костюма та ін. Довжина одягових форм була однією з прикметних етнографічних ознак вбрання мешканців рівнин, підгір'я та гірських районів Галичини.

України (МЕХП) та Музею народної архітектури та побуту «Шевченківський гай» (МНАП).

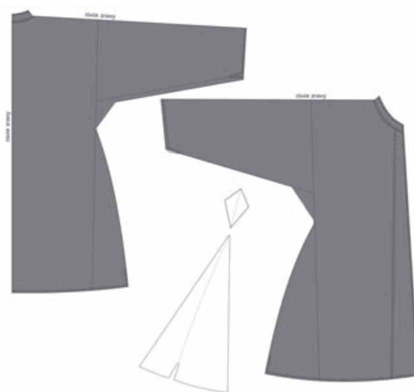
У традиційній культурі галицьких українців другої пол. XIX — поч. XX ст. побутував короткий, поколінний та довгополий верхній одяг прямої, трапецієподібної (розширеної донизу), дзвоноподібної та напівприлеглої (прилеглої) силуетних форм.

Силует та довжина верхнього одягу галичан, так само як і якість матеріалів, виконували функцію соціалізації (соціальної та етнорегіональної диференціації). Наприклад, поколінні форми дзвоноподібного силуету (з конусоподібними бічними клинами) зазвичай були притаманні традиційним селянським виробам — сірякам (сердакам), короткі трапецієподібні — гуцульським. Довгополий верхній одяг напівприлеглого (прилеглого) силуету відповідав естетиці міщанського костюма. Короткі форми прилеглого силуету репрезентували новомодні елементи міської культури зодягання — корсети, камізельки, жакети.

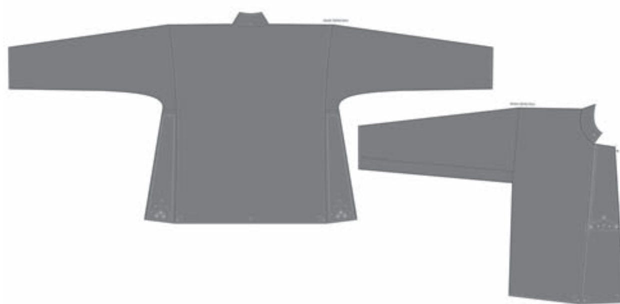
3. Тип крою спинки верхнього вбрання. Традиційні форми верхнього вовняного одягу, поширені у Галичині досліджуваного періоду різнилися за типом крою спинки: **1) прямоспинний; 2) «кунтушевий»** — з прохідкою (або імітацією прохідки) та складами (рясами, зборами); **3) з відрізною лінією талії** та складами (зборами).

Верхній одяг прямоспинного крою належить до найдавніших форм. Це — свити, сіряки, сердаки, каптани (полотнянки) прямого, трапецієподібного або дзвоноподібного силуетів. Їх виготовляли з доморобного сукна (сірячини, портовини, посуконного та ін.) або полотна (лляного, коноплляного, з мішаної пряжі). Вироби прямоспинного крою різнилися **за типом бічних клинів** — прямих, конусоподібних, клинів-складок (крій «до вусів», «на дві фалди» (або з «крилами»)[2]; **кроєм рукавів** — з вшивними рукавами та поглибленою лінією пройми, суцільнокрійними рукавами та комбінованого типу часто з прямокутними або ромбоподібними ластками; **за величиною заходу пілок** — однобортні, півторабортні, двобортні й упритул; **за оформленням лінії горловини** — з округлим вирізом та коміром-стійкою (вузьким або широким) та ін. (Іл. 1—3).

Важливу роль у творенні силуетної форми верхнього одягу цього типу відігравали бічні клини. Конструкції з прямокутними бічними клинами утворювали трапецієподібну силуетну форму (Іл. 2). Крій вбрання «до вусів» та «на дві фалди» надавав виробам дзвоноподібного силуету. Клини — «вуса» мали конусоподібну форму і викроювалися окремо від основних деталей. Натомість, клини — «крила», у виробах «на дві фалди» були суцільнокрійними (штукованими) з деталями пілок та спинки й укладеними у формі глибоких односторонніх складок. У випадку, коли «крила» були «закриті», тобто щільно прилягали до спинки, вони збагачували її композиційне вирішення й увиразнювали силуетну форму виробу. Коли ж «крила» були розкриті (сторчма до спинки), вони надавали сірякам та сердакам складної конфігурації, викликаючи в обох випадках асоціативне враження з крилами птаха. Оригінальністю, зокрема, відзначалися бойківські сіряки з «крилами» та гуні (Іл. 3). Фольклорні та етнографічні матеріали, а також композиційно-конструктивний аналіз згаданих традиційних форм верхнього одягу дають підстави припускати, що образне вирішення сіряків з «крилами» («на дві фалди») обумовлене

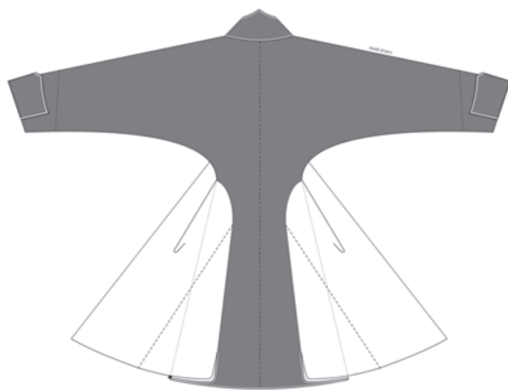


Іл. 1. Сердак. Покуття. Івано-Франківська обл. Кінець XIX — поч. XX ст.; МЕХП, ЕП-20157

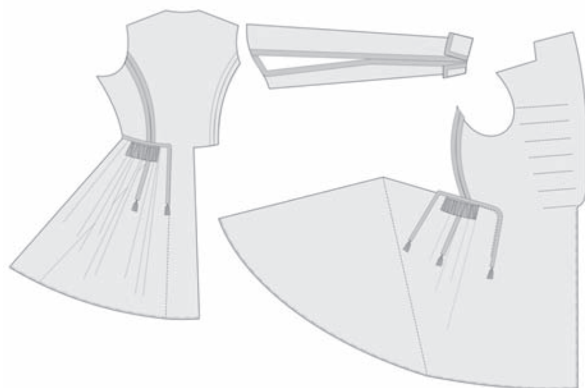


Іл. 2. Сердак. Івано-Франківська обл., Надвірнянський р-н., с. Микуличин. Кінець XIX — початок XX ст.; МНАП, АП-10981

[2] Назва «крила» зафіксована в інвентарних описах експонатів одягу з Бойківщини, збережених у Музеї народної архітектури та побуту «Шевченківський гай» (сірак «крилатий», сірак з «крилами»).



Іл. 3. Сіряк («сердак»). Львівська обл., Старосамбірський р-н., с. Мшанець (раніше Дрогобицька обл., Стрілківський р-н.). Друга пол. XIX ст.; МЕХП, ЕП-20167 (ЕП-20163)



Іл. 4. Кунтуш шляхетський. XVIII ст.; МЕХП, ЕП-20201

творчим сприйняттям народними майстрами первовічного образу птаха — качура (утінки), що відповідав давнім світоглядним уявленням наших предків [3, с. 406—408].

Характерною особливістю виробів прямоспинного крою була відсутність плечових швів, деталі пілок викроювалися суцільнокрійними зі спинкою. Зазвичай, їх центральна частина оформлялася листками у формі клинів, дещо розширених донизу — «погрудки», «грідушки». Ширина останніх визначала величину заходу пілок — однобортного, півторабортного, двобортного.

Свити, сіряки, сердаки та гуні прямоспинного крою другої пол. XIX — поч. XX ст. вирізнялися вузькими або широкими комірами-стійками, рідше округлими вирізами горловини без коміра. Виняток становили широкі коміри-стійки з фігурним відлітним краєм (у формі трикутника), характерні для бойківських сіряків. Вони могли були водночас відкладними.

Таким чином, єдність та різноманітність зразків традиційного вбрання галицьких українців другої пол. XIX — поч. XX ст. прямоспинного крою зумовлювалися комбінаторним принципом формотворення. Сукняні вироби цього типу незмінно побутували передусім на Гуцульщині, Покутті, Бойківщині, Підгір'ї.

Інший тип традиційного верхнього одягу становили **вироби «кунтушевого» крою** — довгополі свити, опанчі, капоти, сукмани, поколінні пів-опанчі та гуньки, короткі куртки напівприлеглої (або прилеглої) форми, виготовлені як з доморобних, так і фабричних тканин. Особливістю їхнього композиційно-конструктивного вирішення є крій спинки з «прохідкою» та бічними односторонніми складками («рясами», зборками або «фалдами»). Плечові зрізи цих виробів, часто зміщувалися у напрямі до спинки, остання оформлювалася конструктивно-декоративними або декоративними рельєфними лініями та ін. (Іл. 4—6).

Крій спинки з «прохідкою», відомий за польськими джерелами — зі середини XVIII ст., зокрема в одязі можновладців [7]. В українському селянському середовищі верхній одяг з «прохідкою» та складками набув поширення у XIX ст. (за Ф. Вовком). Прикметно, що цей тип крою вважався ознакою чоловічого вбрання [1].

Акварельні зарисовки польських художників Ю. Глоговського та К. Кєлісінського засвідчують побутування одягу з «прохідкою» та складами у середині XIX ст. як на теренах споконвічних польських земель, так і на українсько-польському прикордонні й українській частині тогочасної Галичини, зокрема на Опіллі та Західному Поділлі [6]. Очевидно, крій спинки з «прохідкою» у вбранні селян є запозиченням крою кунтушів панівних верств суспільства, в українців — парадного одягу козацької старшини, українсько-галицьких міщан та шляхти. Зокрема, зразки кунтуша з шовкової тканини (ймовірно XVIII ст.) та сукмана, поширеного у міщансько-шляхетському середовищі, збережені у фондовій збірці одягу МЕХП до нашого часу, дають уявлення про їх композиційно-конструктивні риси (ЕП-1367, ЕП-20201). Вони мають схожі принципи крою спинки — з «прохідкою» та бічними зборками або складками (Іл. 4).

Різновидом «кунтушевого» крою є крій спинки з імітованою «прохідкою», бічними підрізами та склад-

ками. Верхній одяг такого типу побутував на теренах Надбужжя, частково Опілля та Підгір'я (Іл. 7, 8).

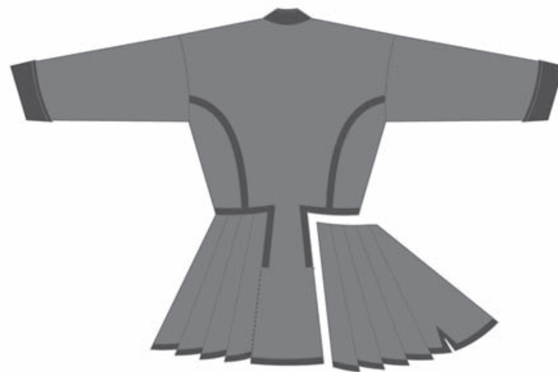
Загалом вбрання «кунтушевого» крою досліджуваного періоду різнилося за формою «прохідки» (широкої чи вузької, прямокутної чи клиноподібної); типом та кількістю складок, кольором та якістю матеріалів. Власне кількість складок, колір та якість матеріалів були знаковими для верхнього одягу заможних суспільних верств. Порівняно з прямоспинними формами, вбрання «кунтушевого» крою вирізнялося вишуканістю силуетної форми.

Верхній вовняний одяг з відрізною лінією талії, який побутував у Галицькому краї другої пол. XIX — поч. XX ст. представлений менш чисельно порівняно з двома попередніми типами. Це — чемерки, каптани, корсети та ін. Одяг такого крою зафіксований дослідниками, зокрема, на теренах Надбужжя, Західого Поділля, Покуття. У музейних збірках збереглися чоловічі чемерки з доморобного сукна, жіночі каптани і кабати з доморобного мішаної пряжі полотна, корсети (катанки) з фабричних вовняних тканин (Іл. 8). Вони демонструють рівень урбанізації костюма, домінування міського стилю у культурі зодягання галичан.

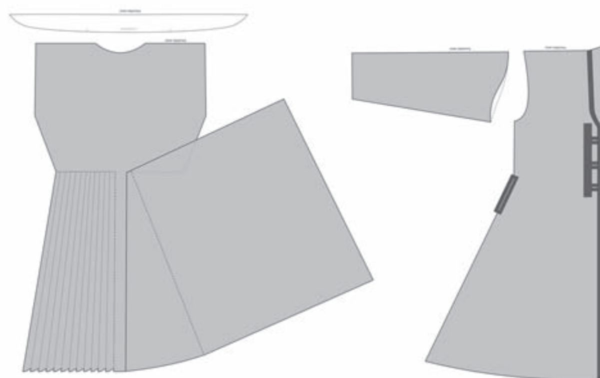
Зауважимо, що зміна конструктивних форм традиційного верхнього одягу здійснювалися поступово — від прямоспинного крою до виробів з «прохідкою» та фалдами у бічних підрізах, «прохідкою» та складками, відтак — з відрізною лінією талії та складками.

4. Система декору верхнього одягу. У традиційній культурі українців другої пол. XIX — поч. XX ст. характер оздоблення верхнього вбрання зумовлювався рівнем функціонування традиційної чи модерної систем формотворення. Традиційно образ святкового костюма виявлявся у категоріях нового, чистого, якісного, найкращого, ідеального. Відтак святковий одяг виготовлявся з якісних, дорожчих матеріалів, часто ретельніше оздоблювався. Принцип декорування відображав естетичну або художню значущість виробу.

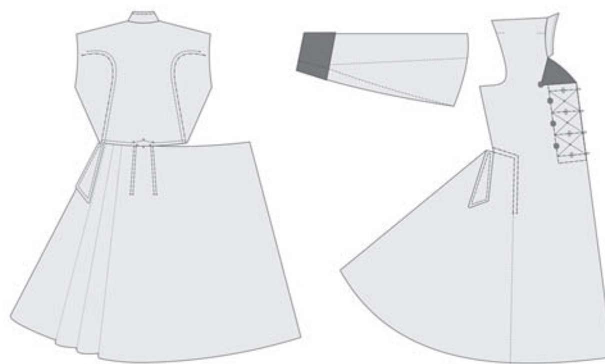
Характер декору традиційного верхнього одягу був однією з етноідентифікаційних ознак культури українців Галичини. Оздоблення ж виробів міського типу, підпорядковувалося модним тенденціям і мало уніфікований характер. Гармонія колірних поєднань, графічність оздоблення, знаковість орнаментальних композицій та багатоманітність технік декорування



Іл. 5. Куртка. Тернопільська обл., Підволочиський р-н., с. Новосілка. Кінець XIX — поч. XX ст.; МЕХП, ЕП-72663



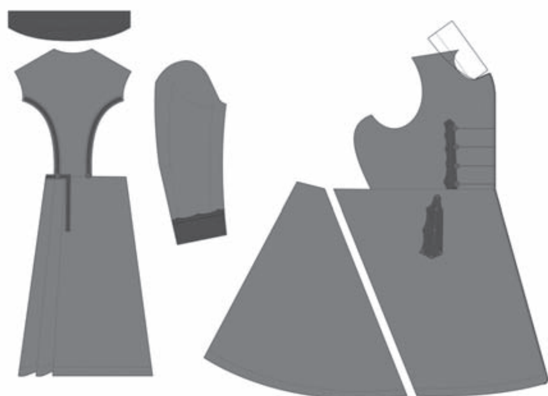
Іл. 6. Кабат. Тернопільська обл., Підволочиський р-н., с. Іванівка. Кінець XIX — поч. XX ст.; МАП, АП-18181



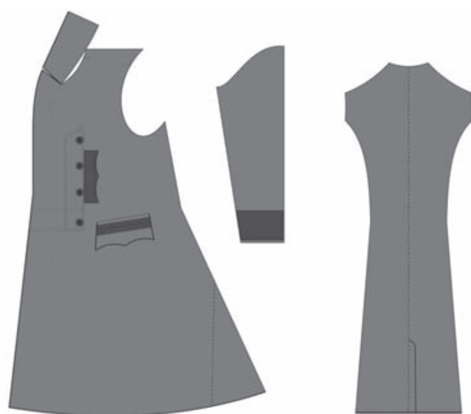
Іл. 7. «Капота». Львівська обл., Сокальський р-н., с. Поториця. Кінець XIX — поч. XX ст.; МЕХП, ЕП-20080

традиційно-селянських форм вбрання (або у «народному» стилі) протиставлялися ахроматичності колірного вирішення, лаконізму оздоблення (або його відсутності) урбанізованих чи міських зразків.

Питання семантики системи декору традиційного верхнього одягу українців потребує подальшого ретельного дослідження. Наділені космогонічним



Іл. 8. Чемерка. Львівська обл., Радехівський р-н., с. Оглядів. Поч. ХХ ст.; МНАП, АП-18305



Іл. 9. «Бурка». Львівська обл., м. Радехів. Кінець ХІХ — поч. ХХ ст.; МЕХП, ЕП-20180

змістом, астральні, геоморфні, зооморфні, орнітоморфні, фітоморфні мотиви оздоблення представлені графемами — «зірнички», «звізди», «сонечка», «баранячі ріжки», «рачки», «качурі», «дерево», «вазони», різноманітними розетками, хвилеподібними і зигзагоподібними лініями, трилисниками, гілочками, квітковими композиціями та ін. виступають могутнім засобом образного трактування українського народного костюма.

5. Спосіб зодягання верхнього вбрання. Знаковість способів зодягання верхнього одягу полягала головно у підкресленні святкового образу костюма, соціального та майнового статусів особи. Таку роль виконували кількість та якість верхнього одягу, вбрання одягненого наопашки, зокрема в літню пору. У міщанському середовищі спостерігався звичай одягати два види верхнього одягу водночас, що було свідченням заможності. Наприклад, — капота, одягнена в рукава та кожух — наопашки. Відомо також, що селяни носили нові кожухи у неділю або свято навіть улітку, демонструючи, у такий спосіб, свій рівень достатку. Верхній одяг — обов'язковий атрибут у складі традиційного весільного костюма наречених.

Знаковим було й підперізування верхнього одягу поясом (або його відсутність). В одяговій культурі галицьких українців, пояси вирізнялися за матеріалом та колоритом, характером оздоблення, способом виготовлення та зодягання та ін. Пояс виконував функцію соціалізації.

Таким чином, композиційно-конструктивний аналіз традиційних, урбанізованих та міських форм верхнього одягу галичан другої пол. ХІХ — поч. ХХ ст. дав змогу класифікувати їх за видовими, типологічними та стильовими ознаками. Передусім же, конструктивно-декоративне вирішення традиційних та модерних виробів віддзеркалює різні системи формотворення, в основі яких лежать різні світоглядні ідеї, естетичним виразом яких стали «народний» та «міський» стилі зодягання.

Згідно з міфопоетичною картиною світу наших предків традиційним є сприйняття образу людини як органічної частини природи, що відображено у зразках народної творчості, творах мистецтва та ремісничих виробах, зокрема у символіці астрального характеру, стилізованих зображеннях тотемних тварин або птахів, знаках рослинного світу та ін. Збережені у давніх космогонічних колядках та фольклорних матеріалах пізнішого походження, поетичні порівняння дівчини та парубка з ясним сонечком, красним місяцем, зіронькою; образами птаха — качура (утінки), сокола, орла, лебедя; дерева — явора, калини, тополі, верби; квітки — рожі, яблуневого, макового цвіту і под. власне виражають ідею іманентності світу природи та людини.

Сутність людської істоти втілена в універсальній моделі Всесвіту — образі Світового (або космічного) дерева (Дерева життя, Небесного дерева, Райського дерева, Дерева Роду, Великої Богині, Великої Матері та ін.). Іконографія Дерева виражає ідею гармонії, трисутності життя, росту та розвитку, універсальність законів буття через діалектичну єдність вертикалі та горизонталі, верху та низу (верху, середини, низу), симетрію правого та лівого, символіку числових констант тощо [3, с. 140—142; 4]. Власне, ідея всесвітньої гармонії є визначальною для архітектоніки української селянської хати та народ-

ного костюма, предметів художнього ремесла, мотивів настінних розписів та писанок.

Автентичний український костюм як твір народного мистецтва, є річчю та знаком водночас, відображенням духовної та матеріальної частин сутності людської істоти. Абстрактному мисленню наших предків відповідав геометричний метод формотворення, в основі якого лежить тектонічний принцип творення одягової форми та її декорування. У композиційному вирішенні традиційного українського костюма другої пол. XIX — поч. XX ст. виразно прочитуються: єдність та протиставлення вертикальних і горизонтальних ліній, верху і низу, світлого і темного, правого і лівого, ритмічна спрямованість ліній вгору, гармонія пропорційних та колірних співвідношень, принципи ієрархії та ансамблевої єдності компонентів і под. Художньої виразності традиційному народному вбранню надає система декору. Збережені у трансформованому вигляді зображення космогонічного характеру — астральні, геоморфні, зооморфні, орнітоморфні та фітоморфні вказують на загальнолюдськість світоглядних ідей наших предків.

Отже, образність українського народного костюма зумовлена не конкретизованим біоморфним (фітоморфним, орнітоморфним) прототипом, лише його знаком або символом. Форми українського народного вбрання, образне вирішення яких, як і моделі Світового дерева, підпорядковане фундаментальній ідеї творення світу, універсальності законів буття, є художньо значущими. Метафоричність мови народного костюма становить сутність художньої традиції, збереженої в одягових формах українців другої пол. XIX — поч. XX ст. та їх сучасних інтерпретаціях.

На відміну від архаїчної, модерна система формотворення одягу засвідчувала і засвідчує раціоналізм мислення людини Нового часу. Цей тип наукового сприйняття світу зумовлює домінування в образі костюма матеріального, зовнішнього, тілесного. Останні виявляються у застосуванні антропологічної системи крою, моделюванні прилеглої силуетної форми костюма, різноманітності плавно вигнутих конструктивних ліній, формально-естетичному трактуванні декору. Ці композиційно-конструктивні засоби спрямовані на підкреслення природних форм людської фігури, її чуттєвого сприйняття, витіснення художнього образу речі естетичним (Іл. 8, 9).

Проведений нами аналіз композиційно-конструктивного вирішення верхнього одягу галичан другої пол. XIX — поч. XX ст. дає підстави стверджувати наступне :

1. Впродовж досліджуваного періоду у традиційній культурі галицьких українців побутували такі різновиди верхнього вбрання, як **кожухи** (напівкожушки), **свити** (сіряки, сердаки, серм'яги, сукмани, опанчі, чемерки, гуні та ін.), **каптаноподібний одяг** (каптани, капоти) з лляного полотна або фабричних тканин, **куртки** (кабати, катанки, півопанчі та ін.) та **безрукавні форми** (кептарі, камізельки, жилети, ґорсети та ін.).

2. Культурно-релевантними ознаками форм верхнього одягу галицьких українців другої пол. XIX — поч. XX ст. були: **1) *ґатунок та якість* матеріалів,** за якими одяг поділяється на — хутряний, вовняний (напіввовняний), полотняний, шовковий (напівшовковий) одяг; святковий та повсякденний; 2) **силуетна форма та довжина одягу** — пряма, трапецієподібна, дзвоноподібна, напівприлегла, прилегла; довгополий, поколінний, короткий; 3) **тип крою спинки** — 1) прямоспинний; 2) «кунтушевий» — з прохідкою та складами (рясами, зборками); 3) з відрізною лінією талії та складами (зборами); 4) ***система декору*** — традиційна або урбанізована, художньо або естетично виразна; 5) ***спосіб зодягання.***

3. Образно-стильове вирішення форм верхнього одягу зумовлювалося пануючими ***системами формотворення*** — традиційною та модерною, в основу яких покладені різні принципи крою — геометричний та антропологічний. Вони визначали етику та естетику вбрання галицьких українців, традиційно-селянського («народного») та «міського» стилів зодягання. Їх синтез зумовлювався процесом урбанізації та явищем сільської моди. Образ традиційного костюма, втілений у стильових ознаках форми віддзеркалював, з одного боку його соціально-культурну, з іншого — утилітарно-технічну частини сутності.

4. Дослідження традиційного вбрання галицьких українців другої пол. XIX — поч. XX ст., з погляду систем формотворення, дає змогу глибше збагнути образну природу костюма, виявити закономірності виникнення та трансформації традиційних одягових форм. Розуміння специфіки традиційних та модерних методів композиційно-конструктивного формотворення є основою творчих інтерпретацій

українського народного костюма у сучасній практиці вітчизняного дизайну одягу на рівні нової екологічної культури.

МЕХП — Музей етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України.
МНАП — Музею народної архітектури та побуту «Шевченківський гай».

1. *Вовк Хв*. Студії з української етнографії та антропології / Хведір Вовк. — Київ : Мистецтво, 1995. — С. 144.
2. *Войтів Г.В*. Назви одягу в пам'ятках української мови XIV—XVIII століть : автореф. дисертації канд. філолог. наук / Ганна Войтів. — Львів, 1995. — 24 с.
3. *Войтович В.М*. Українська міфологія / Валерій Войтович. — Київ : Либідь, 2002. — 664 с.
4. *Власов В.Г.* Большой энциклопедический словарь изобразительно искусства : в 8 т. / Виктор Власов. — СПб. : ЛИТА, 2001. — Т. 2: В-Д.— С. 823—825; Т. 4: К-Н. — С. 542—544.
5. *Матейко К.І*. Український народний одяг. Етнографічний словник / Катерина Матейко ; за ред. Р. Кирчіва. — Київ : Наукова думка, 1996. — 196 с.
6. *Blachowski Al*. Ubior i Krajobraz Kulturowy Polski i Ukrainy Zachodniej w ikonografii J. Glogowskiego i K.W. Kielisinskiego / Aleksander Blachowski. — Torun : Muzeum Etnograficzne, 2011. — 400 s.
7. *Gutkowska-Rychlewska M*. Historia Ubiorow / Maria Gutkowska-Rychlewska. — Wroclaw; Warszawa ; Krakow, 1968. — S. 828, 829.

Oksana Fedyna

ON GALICIAN UKRAINIANS' TRADITIONAL OUTER CLOTHING OF THE SECOND HALF XIX AND EARLY XX CC.: SPECIFIC, TYPOLOGICAL AND STYLISH DIVERSITY

On the ground of analytic study in compositive and constructive cuts there has been performed classification of overclothes after their specific, typological and stylish diversity. Some principles of form-creating as for Galician traditional and urbanized kinds of outer clothing in the second half XIX and early XX cc. have been defined. In the article have been presented graphical reconstruction of overclothes after the types of cut.

Keywords: principles of form-creating, style, traditional and urban culture.

Оксана Федына

ТРАДИЦИОННАЯ ВЕРХНЯЯ ОДЕЖДА ГАЛИЦКИХ УКРАИНЦЕВ ВТОРОЙ ПОЛ. XIX — НАЧ. XX СТОЛЕТИЙ: ВИДОВОЕ, ТИПОЛОГИЧЕСКОЕ, СТИЛЕВОЕ РАЗНООБРАЗИЕ

На основании композиционно-конструктивного анализа произведена классификация группы «верхняя одежда» в соответствии с ее видовым, типологическим и стилевым разнообразием. Определены принципы формообразования традиционных и урбанизированных видов верхней одежды в Галичине второй пол. XIX — нач. XX вв. Представлены графические реконструкции форм верхней одежды по типам кроя.

Ключевые слова: принципы формообразования, стиль, традиционная и городская культура.

Олександр КОЖОЛЯНКО

ВЕРЕСНЕВІ НАРОДНІ СВЯТА НА БУКОВИНІ

Досліджені вересневі язичницькі свята ластівок, горобців, «Весілля свічки» та християнське свято Семена Странника. Простежено виховний характер свята ластівок та горобців, коли перед святом робились господарем, в присутності дітей, гнізда, дощечки для полегшування входження ластівок у гнізда та ін. Досліджено поєднання свята Семена з язичницьким святом «Весілля свічки».

Ключові слова: ластівки, горобці, свято, християнство, свічка, язичництво, доброта, вечорниці, калина.

Осінні календарні свята значно менше уваги привертали дослідників. Про вересневі язичницькі свята українців ми маємо мало досліджень як українських, так і зарубіжних авторів. Ще у 60-х рр. минулого століття цими питаннями займався український дослідник діаспори С. Килимник [6, с. 155—161, 168—170]. Зокрема, у праці «Український рік в народних звичаях і історичному освітленні» (т. 5) С. Килимник намагався показати рідновірську основу осінніх свят ластівок, горобців, «Весілля свічки» на загальноукраїнському матеріалі, а також дослідити зв'язок християнського свята Семена з осінніми вересневими святами відльоту ластівок та «Весілля свічки».

В. Скуратівський у праці «Місяцелік. Український народний календар» пов'язує свято Семена з введенням християнства на Русі, а відповідно і Нового року. Згадує автор і старе повір'я, за яким чорти «відміряють міркою горобців і беруть з них данину по чвері. Ті, що в мірці — залишаються їм, а котрі зверху — відпускають на волю» [7, с. 119]. В. Скуратівський вважав, що це є причиною того, що мало їх біля людських жител: «І дійсно, під цю пору гороб'ячих гуртів помітно меншає» [7, с. 120].

Ще в середині XIX ст. вчений А. Афанасьєв відзначав, що у східних слов'ян дуже в повазі був вогонь, його шанували як святу річ з давніх часів, йому приписували чародійні сили, проводили освячення [2, с. 35—41]. Таким було осіннє свято українців «Свято свічки», де вогонь відігравав головні роль.

Булашов Г. у праці «Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях», яка з'явилась на початку XX ст., писав, що давні українці практикували постійне пошановування вогню, чи стосувалось це освячення води, чи при спалюванні Дідуха після Різдва, чи при інших обрядодіях з вогнем [3, с. 211—212].

Щодо українців Буковини, то питаннями дослідження осінніх рідновірських свят практично ніхто не займався.

В давні часи на українських землях важливим осіннім святом вважалося свято ластівок та горобців, християнське свято Семена Странника (преподобного Семеона Стовпника), свято «Весілля свічки». Тобто, на 1 вересня (14 вересня за ст. ст.) припадало декілька свят, які виникли в глибоку давнину і внутрішнього зв'язку між собою не мають, хіба що за винятком свята ластівок та горобців.

Було повір'я, що у день 1 вересня ластівки збираються усі разом, обирають собі ватажка, розмовля-

Іл. 1. Свято «Весілля свічки», м. Чернівці, 2002 р.

ють між собою, згадують, що минулого літа було доброго у них та що поганого, і скаржаться на горобців, які захоплювали їх гнізда, викидали звідти яйця або ластів'яток, які ще не вміли літати.

У зв'язку з такими віруваннями було заборонено восени чистити криниці, щоб вони не залишались без води, оскільки може втратитись зв'язок з вирієм, і ластівки загинуть. Культ джерел і криниць був поширеним у різних місцях України, в тому числі і на Буковині. Практично в кожному селі є криниця або джерело, вода з яких вважається цілющою. У християнські часи біля таких джерел ставились хрести або невеличкі каплички. Як правило, ці джерела прив'язані до певних святих християнського календаря, але часто вони мають народні назви, які вказують на те, що це були місця давніх дохристиянських поклонінь.

Розповідали ластівки також про те, хто з дітей чи дорослих руйнував їхні гнізда або забирав чи розбивав на місці яєчка. Також згадували людей, які гарно з ними поводились, укріплювали гнізда гілочками чи дощечками, й дякували своїм господарям, у яких під стріхою хати чи хліва або всередині стайні робили гніздечка.

Синкретизм християнства і язичництва простежується у накладанні свята Семена на язичницьке свято «Весілля свічки» або «Весілля комина», яке відзначалося 1 вересня. Вважалося, що в це день «піч іменинниця», її потрібно білити, наносити новий розпис на горні, прикрашати. З цього часу починають запалювати свічки для освітлення хати, оскільки рано вечоріє. Це рубіжне свято, оскільки переходить життя у новий сезон, а з ним і народна обрядовість [5, с. 298].

Поступово свято Семена поєдналося зі «святом свічки». У кінці XIX ст. за народним уявленням ластівки вже радилися зі своїм покровителем — св. Семеном, як їм відлітати у вирій (ірій). В етнографічній літературі можна зустріти такий зміст повчань св. Семена до ластівок: «Ви, вісники неба й весни, не повинні летіти повітрям, бо дуже стомитесь і небезпечно від шулік, а тому ви мусите ховатися в криницях, а відтіля ближче перелітати в підземне царство душ-духів, потішити їх, а відтіля і в ірій — царство праведних душ. А в раю-ірію вічне літо, тепло, зелено, врожайно, вічно гріє і світить там сонечко. А рай-ірій сполучається близько з небом, відкіля весною і прилітають ластівки» [6, с. 155].

Оскільки ластівки одними з перших повертаються з теплих країв на Буковину, тому й було вірування, що ластівки приносять весну. А весна — дуже очікувана пора для буковинця, особливо для того, хто займався сільським господарством [1, 1995, т. 2, с. 5].

Ластівка вважалась «божою пташкою». Побутували християнські легенди, що ластівка носила в дзьобі воду Христу, коли він був розп'ятий, викрадала цвяхи, коли кати збирались його розпинати, і т. ін. Тому дітям суворо заборонялось руйнувати ластів'ячі гнізда. Вважалось, що садибу, де було скинуто гніздо ластівки, спіткає якесь нещастя — або пожежа виникне, або хтось із дорослих помре, не буде врожаю тощо. Особливо цінувалось, коли ластівки гніздились під стріхою хати чи в хліві. Це засвідчувало, що в цьому господарстві немає нечистої сили, бо інакше «божа пташка» тут би не гніздилась.

В українців ластівки дуже шанувались і вважались майже святими. Заборонялось брати їх у руки, бо тоді на голові можуть вийти струпи (гнойовики). Вважали, що той, хто торкнувся ластівки, обов'язково зазнає біди.

Ластівки відлітали непомітно для людей. Ніхто ніколи не знав, куди вони діваються. Люди думали, що вони беруться за лапки і через криниці відлітають у інший світ. Тому й не можна було восени чистити криниці, щоб не порушити спокою ластівок та їхнього відльоту.

Слово «ластівка» в українців символізує почуття ніжності, любові, доброти, яка, відповідно до свого роду, належала жіночій статі. Тому чоловіки-

буковинці часто називають цим словом кохану дівчину, дружину. Вважалось, що в ластівці міститься душа жінки. Якщо ластівка звила гніздо біля хати, то вона принесе щастя, добро, благополуччя.

Ластівка могла бути й вісником нещастя. Наприклад, якщо ластівка залетить у відчинене вікно чи двері до кімнати, то це віщувало смерть когось із сім'ї або родини.

День Семеона Стовпника тобто, на 1 вересня (14 вересня за ст. ст.) вважався також днем горобців. У с. Ширівці, що знаходиться у Прутсько-Дністровському межиріччі (Хотинщина — Закордонна Буковина), люди 40—50-річного віку ще пам'ятають, як їм у дитинстві батьки розповідали про «день горобців» [1, 1999, т. 12, с. 4]. Горобці є пташками, які дуже дошкуляли селянинові: вони скльовували зерно на ниві після посіву, довбали плоди в садах, виїдали зерно на колосках тощо.

В етнографічній літературі з календарної обрядовості є відомості про уподібнення горобців з людьми, які в суботу відпочивають: «У багатьох місцевостях горобців уподібнювали до жидів, а навіть деінде називали горобців жидами й вірили, що горобці разом з жидами справляли суботами шабаш і шкоди в цей день не заподіювали. Тому й намагалися в суботні дні сіяти те, що найбільше «виїдають» горобці...» [6, с. 160].

На Буковині відома легенда, яка поширена і по всій Україні, про те, що в день горобців (на св. Семена) чорт залишає частину горобців на землі, а решту віддає іншим нечистим силам на з'їдання. Якщо в ніч на Семена йде гроза з блискавкою, то вважалось, що саме тоді чорти розправляються з горобцями [1, 1999, т. 1, с. 7].

На 1 вересня (14 вересня за ст. ст.) припадає також свято «Весілля свічки». Свічка як частинка сонця, як частинка його тепла і сонячного неба завжди була присутня в сімейних та календарних обрядах. Зі свічкою освячували народження дитини, нею («батькові свічки») обрядово освітлювали шлях молодим у шлюбне життя під час весілля, з нею проводжали людину в останню земну дорогу на похороні, зі свічкою відбувалось поминання покійників. Свічка мала горіти в хаті на Різдво під час Святої вечері. Зі свічкою освячували воду на Водосвяття. Без свічки не можна було освятити великодній кошик. Свічку прив'язувала дівчина до віночка і пускала на воду під час свята Купала. Відомі, шановні свічки, які залишались у шані і після прийняття християнства. Свічки використовувались як «громові», «Трійця», «хрещенницькі», «вінчальні». Ні один обряд календарної обрядовості не обходився без свічки.

Зокрема, на Буковині під час Святої вечері цілу ніч світили свічку. Так, наприклад, етнограф С. Килимник писав: «Відомо нам, що й до останнього часу під час громовиці-бурі, пожежі, ворожому нападі — світили свічку» [6, с. 169]. Ввечері напередодні дня Спаса у передгірній та рівнинній зонах Буковини був звичай сукати обрядову свічку «Трійцю», яка мала використовуватись при проведенні різних календарних і сімейних обрядів впродовж всього наступного року. Для цього господар готував віск з власної пасіка, а якщо пасіки не було, то придбав його у пасічників завчасно. При суканні свічки «Трійці» господиня повинна була тримати шнурочок ґнота, а господар сукати. Цим підкреслювалась важливість виготовлення цієї універсально ритуальної свічки, в той час як інші свічки, навіть для весілля, сукала жінка. «Трійця» складалася з трьох свічок, відповідно до назви.

При укладанні кожної свічки жінка брала квіти, які були зібрані і освячені ще під час Зелених Свят, Купала, Маковея, і обкладала свічки. При цьому господар до кожної свічки промовляв замовляння-звернення. До першої проголошував побажання світу сонця до землі, садів і нив. До другої — прохання до сонця, місяця, зірок та неба, щоб були поблажливі до людей і тварин. Третє звернення до лісів, вод та праведних душ, для яких сукалась третя свічка.

В давні часи вузлик з дарами природи і свічкою несли до місця освячення — священний ліс-гай, святилища-городища, а в християнські — до церкви. На площі біля церкви принесене до освячення ставили на землю рядами, а священик обходив ряди і кропив водою та обкурював кадильницею.

У XIX ст. на Буковині ввечері перед святом Свічки хлопці і дівчата збиралися в хаті, де часто відбувалися вечорниці. Тут і справляли Свіччине весілля. Хтось за попередньою домовленістю приносив велику свічку, зроблену з бджолиного воску. Біля свічки ставили невелику ляльку, яка була за хлопця. Серед присутніх вибирались дійові особи весілля: «весільний батько» та «весільна матка», «дружби», «свашки», «сваха», «сват», «батько й мати молодої».

Дійові особи весілля імітували обрядодії справжнього весілля, співали відповідно до певних етапів весілля пісні, виголошували промови.

Під кінець свята дівчата співали пісню про свічку, а господиня, в якої зібралась молодь, в цей час запалювала свічку і одягала на неї віночок з квітів та невеличку хустину.

Вже в покоси сиві одяглась земля,
Свічечці-царівні справимо весілля.
Просимо вас, ґазди і ґаздині,
Бо «Весілля свічки» святкуємо ми нині.
Одягнемо свічку у шати княгині,
Бо «Весілля свічки» ми святкуєм нині.
Сватаємо свічку у святого сонця,
Щоб світило вічно воно у віконце.
Одягнемо свічку за старим звичаєм,
Одягнемо свічку в весільний віночок,
Щоб світила вічно темненької ночі.
Наша свічка нині як царівна красна,
У вашій хатині хай вона не згасне
[1, 2002, т. 2, с. 5].

Від цієї свічки кожен учасник запалював свою свічку і ніс її додому. Вважалось, що ця свічка буде охоронником домашнього спокою, принесе благополуччя. Дівчатам вона повинна була забезпечити щасливу шлюбну пару. Свічку, запалену на весіллі свічки, несли, коли збирались ворожити або просто дізнатись про свою долю («читати зодію»). Вночі молодь розходилась додому з жартами і піснями, які зазвичай співали в кінці весілля. Так, жителька с. Владична Хотинського району Мігалатюк Ганна (55 років) розповідала, що з десятирічного віку вона пам'ятає, як після «Весілля свічки» молодь розходилась додому з піснями [1, 2002, т. 2, с. 6—7]. Як правило, священик дізнавався, хто приймав участь у весіллі свічки, і наступної неділі виголошував у церкві догану тим дівчатам, які брали участь у обряді.

Семантика свічки виступає при цих календарних обрядах як прообраз сонця, життєдайної сили землі, а відповідно і людини. Доречно зазначити, що віск, з якого вперше почали робити свічки, вважався продуктом сонця, продуктом богів.

Відновлення обряду «Весілля свічки» на початку XXI ст. відбулося у м. Чернівцях (15 вересня 2002 р.) громадою «Сяйво» за участю студентів педагогічного факультету Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (Іл. 1).

Синкретизм християнства і язичництва можна бачити в тому, що християнська церква прийняла символ-прообраз світла-сонця в ареолі навколо голів святих, а також використовує свічку на всіх обрядах сімейного і календарного циклу.

При спалюванні покійників у далекі дохристиянські часи відомий жертовний вогонь, коли людина з вогнем відправлялась у небо-вирій.

Від дня «Весілля свічки» розпочинались осінні молодечі ворожіння. Так, день «Весілля свічки» дівчата спостерігали за ластівками. Якщо бачили ластівок у парі, то це і дівчині віщувало пару в близькому часі [1, 2002, т. 2, с. 8].

Свято Світовида, Друга Пречиста (за християнським віруванням). На Буковині це свято з кінця XIX ст. називають Другою Богородицею. Відзначається воно 21 вересня. Цього дня, за християнським вченням, народилась мати Ісуса Христа Марія.

У цей день з давніх часів було заведено збирати лікувальне зілля на луках та полях. Оскільки це свято припадає на час осіннього сонцестояння, то в давнину цього дня відзначалось рубіжне свято Світовида, яке тоді було рухомим і залежало від положення сонця, фаз місяця та стану природи (хоча цей рух коливався в межах одного тижня).

В етнографічній літературі подаються відомості, що в цей день у давні часи і аж до XVII ст. святкували свято «Роду-Рожаниць» — добрих духів, опікунів нив, творців урожаю. В одному з середньовічних писемних джерел — «Слові св. Григорія» звичай святкування добрих духів «Рожаниць» ганьбиться: «Како погани кланялися идолам и треби им клали... по святом крещении чреву роботни попове уставища тропар прикладати Рожества Богородиці к рожаничной трапезе, откладали деючеща...» [6, с. 172] Тобто, тут ми маємо докори священикам, що вони приєднали свято Різдва Матері Божої до свята Рожаниць і в такий спосіб підтримують поганське (рідновірське) свято.

Оскільки основні роботи по збиранню врожаю закінчувались, то починались гуляння, танці, вечорниці. В цей день надавались особливі права дівчатам, які могли вибирати серед хлопців пару до танців.

На Буковині в цей день молодь танцювала по-особливому. Дівчина підходила до хлопця, запрошувала його до танцю, виймаючи з-під пояса хустинку-ширінку. Хлопець брав хустинку за один кінець, а дівчина за інший, піднімали її вгору і так танцювали по колу. Всім присутнім на святі було видно, кого дівчина собі вибрала до пари або має просто дружні стосунки.

На мою думку, це свято в давні часи було ще святом жінок, започаткувавшись у часи, коли жінки відігравали головну роль у господарському і суспільному житті, в ті часи, які названі в історичній літературі «матріархатом».

У цей день діти вітали матерів зі святом. Дівчата, які навчились вишивати, дарували або показували матері свою першу вишиту хустинку-ширінку, промовляючи: «На щастя, на здоров'я, за те, що глу (голку. — *О. Г.*) у руках тримати навчили…» [1, 2002, т. 2, с. 9].

Хлопці намагались до цього дня зробити якусь цікаву річ з дерева (сільничку, кожівку, коновку, гарчик тощо) і, даруючи матері або сестрі, промовляли: «Бог мені допомагав, діла навчив, щоб Вас обдарувати, видко недарма на світі жию». Дорослі доньки дарували мамі вив'язані рукавиці, панчохи, а на Гуцульщині — ногавиці [1, 1998, т. 1, с. 12]. У цей день було заведено йти до бабусь, якщо вони жили окремо, і вітати вінком з калини.

Калина в українців була символом дівочої цнотливості, краси, любові. Є багато пісень, в яких оспівується дівчина-калина, яка прощається зі своїм дівоцтвом, проводжає або зустрічає свого милого. В образі калини також передається жаль і туга за прожитими роками, вічна розлука тощо. Калина часто ототожнюється з незламністю, вірністю батьківщині, патріотизмом.

Калина оспівувалась у колядах дівчині. Так, у коляді-щедрівці оспівувалась дівчина з найкращими внутрішніми і зовнішніми рисами:

…Ой рясна-красна в лузі калина,
А ще найкраща в батька донька Марія:
По воду йшла, як бджілка гула,
З водою ішла, як зірка сяла…

Молода княгиня, як краса червоної калини, оспівана й у весільних українських піснях:

…Ой під лісом битая доріженька,
А серед лісу рублена криниченька,
Коло криниці червона калениинька:
Ой туди їхав Юрасько з боярами,
Йому калина дорогу заступала.
Вийняв шабельку, став калину рубати,
Та стала йому калина промовляти:
«Ой для тебе ця калина саджена,
Тільки для тебе Маруся наряджена…»
[6, с. 109].

В іншій весільній пісні дружки співають молодому подружжю про три чарівні зіллячка:

«Ми вілечка вили,
Три зіллєчка клали:
І руту, і м'яту,
Хрещатий барвінок,
Пахучі васильки,
Калинові вітки,
Щоб любилися дітки» [4, с. 459].

Крім калинового віночка, несли щось із традиційної одежі (сорочку, хустину або рушник, горботку, трайсту), але лише те, що було зроблене власними руками.

Наближаючись до хати, викликали бабусю на подвір'я піснею:

А хто в цім гнізді? Сива голубка.
Рано вставала, дзьобчиком пряла,
Крильцями ткала,
Своїх маленьких діток вбирала.
Своїх маленьких діток вбирала
Та й на дорогу їх споряджала,
Крилом сивеньким сльозу втирала
Та й у віконце їх визирала.
Та й у віконці з ранку до ночі
Крилом втирала сивенькі очі.
Не плач, голубко, та й ни дивиси,
По східцях з ґанку та й си спустиси.
По східцях з ґанку йди на стежину,
Стрічай велику свою родину.
Стрічай родину, та й дякуй Богу,
Що їй вказав до тя дорогу [1, 1989, т. 8, с. 11].

Під час свята бабуся раділа, бо чекала шани від онуків. Давала кожному, хто з онуків приходив, по голівці маку, освяченого на Маковія. При цьому промовляла: «Дякую, дорога (чи дорогий) онуко, за честь і дарунок. Візьми цей мак, най наш рід ніколи не переведеться» [1, 1989, т. 8, с. 12]. Далі запрошувала дітей до хати і починалось застілля. Якщо бабуся була немічна або жила в бідності, то онуки приносили зі собою страви і спільно обідали. Серед страв обов'язково мала бути кутя.

Цього дня ввечері прийнято було засилати сватів до дівчат. Тому господарі, які очікували на сватів, мали бути дома до заходу сонця.

У багатьох селах Буковини цей день ще є храмовим святом. Так, у с. Кам'яна, що в передгірній Сторожинеччині, хлопці завчасно замовляли музик, влаштовували на майдані («біля кирниців») поміст на стовпах. Тут два дні на свято Другої Богородиці відбувалися сільські храмові гуляння.

Храмове свято в цьому селі не пов'язане з освяченням церкви, оскільки церква була освячена восе-

ни на св. Михайла. Якщо парубки та дівчата під час свята проводили час на майдані в танцях, то хлопці і дівчата, що ще не були в парубочій і дівочій громаді, забавлялась у гру, яка називалась «Варити кашу». З ними забавлялась і малеча.

На вигоні біля річки або ставка викопували неглибоку яму, в яку дівчата відрами наносили води, розмішували з глиною, доки не виходила глиняна «каша». Всі ставали колом біля ями. Хтось із дітей промовляв:

— Вогник, палиси, кашко, вариси.

Усі разом сплескували в долоні і розбігалися в різні боки зі словами:

— Вогник си запалив, горшок закипів.

Одна з дівчаток зверталась до інших:

— Треба хлопців скликати та йти годувати.

Всі дівчатка гукали: «Хлопці, йдіть їсти кашу!», а ті запитували, яка каша: чи солена, чи ні.

Хлопці підходили «солити кашу», крадучись, намагаючись доторкнутись рукою до глиняної каші, а дівчата зіштовхували їх у яму-миску.

Потім усі йшли до води вмиватись, витираючи руки в хустинки-ширінки, які приносили з собою дівчата. Якщо хлопець взяв у дівчини ширінку і витер руки, то це вже був знак, що він її вподобав. Вважалось, що в такий спосіб «зав'язувалась пара», тобто — невдовзі буде весілля.

У ту глиняну кашу вкидали зілля і місили ногами, щоб сила в ногах була. При цьому приказували: «Гупа-гупа, йде сила до пупа, від пупа — до грудей, від грудей — до очей, від очей до рук, би не знали мук. Всьо зроби, на шо очі си подивили».

Далі набирали тієї «каші» і несли ворогам. Ворогами були камінці на березі. Клали «каші» на камінці і приказували: «Кусай, воріже, кашку, як тобі тяжко, а мене лиши, бо йду до тебе з хлібом». У такий спосіб мовби розкривались помисли ворогів і запобігалась їхня ворожість.

Після цього знову мили руки в річці, але цього разу вже не витирали хустинкою, а залишали, щоб самі висохли. При цьому вважалось, що «злі сили так висохнуть, як вода на руках» [1, 2003, т. 9, с. 4].

Отже, українці Буковини у кінці XIX ст. мали цілу систему народних осінніх свят і обрядів, які частково були пов'язані з християнством або залишались у практиці язичницькими.

1. Етнографічний музей Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (МЕЕ ЧНУ). — Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича 1989—2003 рр.
2. *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу / А. Афанасьев. — Т. 2. — М., 1995. — 400 с. — (2-е изд.).
3. *Булашов Г.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях / Г. Булашов. — Київ, 1992. — 414 с. — (2-ге вид.).
4. *Грінченко Б.* Словник української мови : у 4 т. / Б. Грінченко ; за ред. С. Єфремова, А. Ніковського. — Т. 2. — Київ : Горно, 1927. — 464 с. — (3-е вид., випр. й доп.).
5. Історія релігії в Україні. Т. 1. Дохристиянські вірування. Прийняття християнства / за ред. проф. Б. Лобовика. — Київ, 1996. — 384 с.
6. *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні / С. Килимник. — Т. 5. Осінній цикл. — Вінніпег ; Торонто, 1963. — 288 с.
7. *Скуратівський В.* Місяцелік. Український народний календар / В. Скуратівський. — Київ, 1983. — 208 с.

Olexandr Kozholanko

ON SEPTEMBER FOLKLORE FESTIVALS OF BUKOVINA

In the article have been analyzed September folklore festivals of swallows, sparrows, Candle wedding and Christian memoration of Semen the Wanderer. Pedagogic character of swallows' and sparrows' festivals have been traced through a proprietor's preparation of more easy entrances in the nests as well as combination of mentioned customs and rites with those of Candle wedding and Semen the Wanderer performed on children's view.

Keywords: swallows, sparrows, saint, Christianity, candle, paganism, kindness, rockets, viburnum.

Олександр Кожолянко

СЕНТЯБРЬСКИЕ НАРОДНЫЕ ПРАЗДНИКИ НА БУКОВИНЕ

В статье исследованы сентябрьские языческие праздники ласточек, воробьев, «Свадьбы свечи» и христианский праздник Семена Странника. Прослежен воспитательный характер праздника ласточек и воробьев, когда перед праздником делались хозяином, в присутствии детей, гнезда, дощечки для облегчения вхождения ласточек в гнезда и др. Исследовано сочетание праздника Семена с языческим праздником «Свадьбы свечи».

Ключевые слова: ласточки, воробьи, христианство, свеча, язычество, доброта, вечерницы, калина.

Артем ГОЩІЦЬКИЙ

НОВА ПАМ'ЯТКА НАСКЕЛЬНОГО МИСТЕЦТВА У СКОЛІВСЬКИХ БЕСКИДАХ[1]

Йдеться про нову пам'ятку наскельного мистецтва, знайдену у Сколівських Бескидах. При дослідженні встановлено, що це антропоморфне зображення з луком та стрілою — унікальне для Східних Карпат. Тут петрогліфи загалом малочисельні, що збільшує вагу кожної нової пам'ятки. Після проведення порівняльного аналізу за стилем та змістом зображення зроблено попереднє припущення про датування петрогліфа періодом бронзи або середньовіччя.

Ключові слова: наскельне мистецтво, антропоморфні зображення, петрогліфи, петрогліфи Східних Карпат.

Порівняно з іншими регіонами Східні Карпати не є багатими на пам'ятки наскельного мистецтва. Незважаючи на те, що цей вид пам'яток здавна привертає інтерес дослідників [7; 20; 21, с. 38—69; 2, с. 109—116;3; 4; 5; 26; 27], петрогліфи тут нечисленні та відомі лише в декількох місцях. Саме тому пошуки цих зображень є особливо актуальними, а кожна нова пам'ятка надзвичайно цінною для вивчення духовної культури давнього населення.

Влітку 2011 р. ми обстежили дві групи скель, розташованих з південно-західного боку села Орів Сколівського району Львівської області, приблизно 500 м та 300 м вище русла річки Стинавки, лівої притоки ріки Стрий. На одній з них було виявлено нову пам'ятку наскельного мистецтва (іл. 1, 4, 5).

Геологічно ця місцевість відноситься до зовнішньої одиниці Складчастих Карпат — Орівської скиби. Скельні виходи представлені Ямненською (Палеоценовою) свитою [30, с. 21]. Місцевість тут вкрита переважно хвойним лісом. Скеля з антропоморфним петрогліфом знаходиться на гребені невеликого хребта з вершиною г. Гозниця, приблизно 100 м на схід від потоку Безомінний, та 20 м від лісової дороги. Скеля простягається на 20 м з північного-заходу на південний-схід, висотою приблизно 3,5 м з пд.-зх. боку і 1 м з пн.-сх. боку. В цілому ця місцевість є північними схилами більшого хребта з найвищою вершиною г. Рівна Гора (765,9 м н. р. м.).

Уламок скелі з петрогліфом (іл. 2), висотою 1,8 м, довжиною 2,5 м, розміщений на початку скельного комплексу з пн.-зх. його боку. Він впав униз з основної скелі до її основи, в бік русла потоку — мабуть внаслідок гравітації та тектонічних процесів (сейсмічних поштовхів). На вершині основної скелі залишилась похила площадка, контури країв якої відповідають обрисам нижньої глиби. Петрогліф, вибитий на пд.-зх. стінці цього каменю, на висоті 0,7 м від поверхні ґрунту, його висота 0,35 м. Для експозиції була вибрана рівна бічна грань скелі — трохи нахилена площина приблизно 1 х 1 м, можливо спеціально вирівняна та зашліфована, яка утворює природні «рамки» для зображення. За таких умов зображення доступне для огляду у широкому секторі.

Щодо виявленого петрогліфа, то при його дослідженні наштовхуємося на цілу низку проблем, оскільки складно не тільки інтерпретувати його культурно-

[1] Основні положення, викладені в статті, були виголошені автором на конференції «Археологія Заходу України», що відбувалася 21—23 травня 2014 р. у Львові.

Іл. 1. Знайдений петрогліф (фото А. Гощіцького)

Іл. 2. Фрагмент скелі з петрогліфом (фото А. Гощіцького)

хронологічно, а й навіть визначити самий зміст зображення і переконатись у його автентичності. Також проблемою є те, що чітко не видно рельєфності та контурів силуету фігури з тієї причини, що на сірому скельному фоні видима тільки тінь рельєфу, яка зміщується залежно від сонячного освітлення, отже при будь-якому положенні сонця ті чи інші фрагменти зображення залишаються невидимими. Не виключено, що ця гра світла—тіні була частиною задуму автора зображення. При цьому права, погано збережена частина, справляє враження низького рельєфу. Ця обставина унеможливлює просто обмежитись контурами зображення — «заливкою», бо це буде рівнозначно спотворенню. Також невідомо точно, якими були первісні контури, оскільки з часом краї заглиблення осипаються і фігура стає ніби «розмитою».

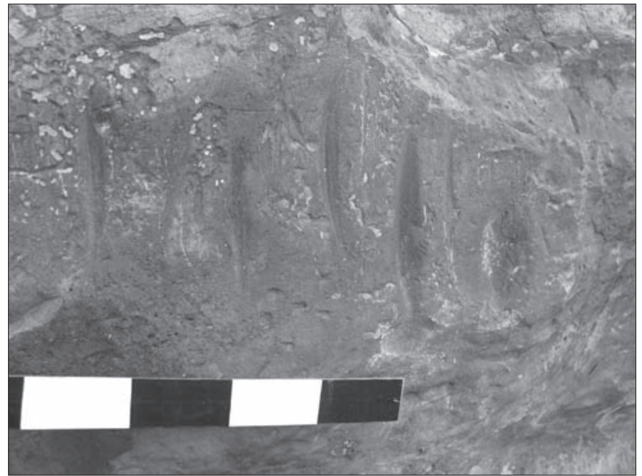
При виявленні петрогліф був інтерпретований як хрест чи, швидше, хрестоподібна фігура з розширеними кінцями (які в різних варіантах відомі з часів середньовіччя у Карпатах та печерних монастирях Верхнього і Середнього Подністров'я [5, с. 3—5], чи Північного Причорномор'я ще раніше), при цьому нижнє дугоподібне зображення могло би бути півмісяцем [32, с. 48, рис. 69] (іл. 6/3). Також фігура нагадує хрест типу «якір» [10, с. 245, рис. 6; 28, с. 60, рис. 3] (іл. 6/4). До робочих гіпотез також можна віднести варіант інтерпретації її як човна або корабля з хрестом, який також був символом християнства [32, с. 41, рис. 47] (іл. 6/7), чи зображення запрягу пари биків, яке було поширене в період енеоліту-бронзи [8, с. 106—108] (іл. 6/5), або колісниці. В процесі дослідження від цих гіпотез також довелось відмовитись, оскільки нижня дуга надто мала відносно усієї фігури, для того, щоб бути зображенням човна/корабля. Для порівняння скористаємося відомими петрогліфами з періоду бронзи (наприклад, з Кобистана та з Сибіру [29, с. 39, рис. 3—4] (іл. 6/6) та з епохи раннього християнства [11, с. 131, рис. 57] і середньовіччя (наприклад, з Криму [32, с. 41, рис. 47] (іл. 6/7). А також малоймовірним здається зображення запрягу пари биків, бо їх зображували рогами, спрямованими в один бік, а не в протилежні. Відомі зображення колісниць, наприклад епохи бронзи з Центральної Азії [31, с. 60, рис. 2/7] (іл. 6/8), теж значно відрізняються.

При детальнішому огляді стало зрозуміло, що це може бути антропоморфне зображення з луком та стрілою. Бачимо фігуру з розставленими горизонтально руками, з гіпертрофованими клешнеподібними кистями. Вертикальний тулуб з великою головою (можливо в головному уборі), разом з розведеними в боки руками — хрестоподібне. Внизу тулуба дугоподібною лінією, яка зверху заломлюється досередини, і на кінцях можливо мала теж клешнеподібні закінчення — зображені, мабуть, ноги постаті у сидячому положенні. Біля правої клешні-руки вибито лук без тятиви та стрілу. Його форма — нахилена лінія, на кінцях заломлена під кутом приблизно 45°, майже такої ж висоти, як і фігура в цілому. Горизонтальна стріла, вкладена у руку, перетинає древко лука посередині і виступає за нього ще на одну третину довжини. Заломлені кінці дають підстави припустити, що лук має на кінцях накладки, як у лука монгольського типу, або ж це просто така стилізація (схематизація). При одному і тому ж боковому освітленні верхній і нижній згин лука

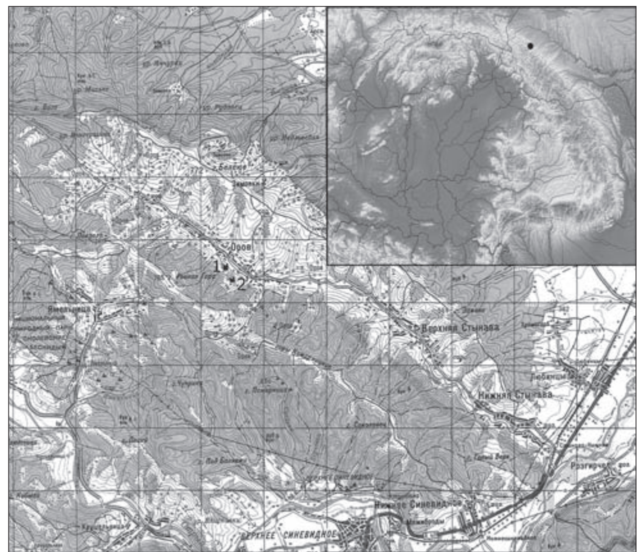
не простежується однаково, бо тінь утворюється тільки від грані згину одного з його кінців. У лівій руці-клешні — також, мабуть, зображена зброя, нахилена донизу (сагайдак? палиця? спис? меч?). Не виключено, що ми маємо справу з поєднанням фігури людини та хреста (антропоморфний хрест, хрестоподібний ідол), детальніше про це йтиметься далі. Довкола фігури видно круглі ямки (лунки) різної величини, невідомо — штучного чи природного походження. В новітній час над фігурою вибито невеликий тризуб.

Стилістично петрогліф лінійний, крім голови — «заповнений силует», та, можливо, тулуб, оскільки зараз встановити важко, чи заглиблене розширення тулуба справа штучне, чи це результат природного вилущування країв. Те, що в заглибленнях зображення не має гострих країв, може бути не тільки результатом вивітрювання (осипання, вилущування), а й додаткового прошліфовування після того, як силует був виконаний врізними лініями. Зі всієї фігури найбільш заглибленими є середина тулуба та голова — 2,5 см. Можливо, верхня менш заглиблена частина голови — зображення головного убору. Тулуб прошліфований так, що глибина жолобка зменшується від середини до країв. Дуга-ноги, клешні та вертикальний жолобок зліва — глибиною 0,7 см, шириною приблизно — 1,5 см (первісно, мабуть, становив близько 1 см). Жолобки лінії, якими передано лук та стрілу, внаслідок осипання стінок розмиті і плавно переходять у площину поверхні каменя. Їхня ширина приблизно 1 см (первісно становила, мабуть, близько 0,5 см), глибина приблизно 0,5 см.

При дослідженні в першу чергу нас цікавило питання автентичності петрогліфа, особливо враховуючи близькість до населеного пункту, лісової дороги, а також відкритість зображення на поверхні скелі. Можливі сумніви щодо давнього віку антропоморфа поглиблював також той факт, що невеликий тризуб, вибитий над фігурою, теж має доволі погану збереженість. Також постало питання, чи могли лук зі стрілою, а можливо й інші деталі, бути виконаними у пізніший час, наприклад в радянський період, коли християнство та його символи були поза пануючою ідеологією і, як наслідок, їх зображення знищувалися взагалі або спотворювалися вандалізмом. Для вирішення цих питань проаналізуємо техніку та стилістику петрогліфа. Так, лук зі стрілою виконані тонкими, неглибокими жолобками, що відрізняються від глибоких, розмитих ліній силуету фігури, а отже можна подумати, що вони виконані в іншому стилі. Та, з іншого боку, лук зі стрілою незмірно тонші за саму людину, що і відтворено у цій композиції, а відносна товщина тятиви настільки незначна, що її зображення і взагалі було проігнороване. При навмисному спотворенні, вірогідніше, що певні елементи зображувалися би в логічно-завершеній формі, та якомога реалістичніше — для подальшого однозначного трактування. В нашому випадку, швидше за все, при «домальовуванні» у пізніші часи — лук зобразили би у більш звиклій формі та з тятивою. При цьому «хрестоподібна фігура» сприймалася би при огляді як зображення «лучника», а не навпаки. Враховуючи наведені аргументи композицію зі всіма елементами можна вважати цілісною та виконаною в один час. Слід також порівняти стилістику «лучника» з новітніми стилізованими (схематизованими) зображеннями людини, та ге-



Іл. 3. Шліфувадла (фото А. Гощіцького)



Іл. 4. Карта-схема розташування обстежених скель

Іл. 5. Знайдений петрогліф (рис. А. Гощіцького)

ральдичними знаками. Крім схематизму і стилізації у виконанні петрогліфа може бути також просто невміле вираження образу. Очевидно, що спрощені та стилізовані зображення людини у новий та новітній час, зокрема дитячі рисунки, суттєво відрізняються від знайденого петрогліфа. Також не зустрічаємо аналогів у геральдиці, наприклад серед ремісничих гербів чи клейм, та в символіці, наприклад, спортивних чи скаутських організацій, які могли залишати свої знаки на камені. В цьому контексті доцільно згадати про зображення тризуба, поява якого могла бути спричинена бажанням ідейно «перекрити» наявний невідомий знак (подібно до того, як в ранньому християнстві хрестами «погашали» язичницькі символи).

Порівняльний аналіз з аналогами за стилем та змістом доцільно робити відносно морфології як усієї фігури, так і окремих елементів композиції — антропоморфність, хрестоподібність, гіпертрофовані кисті рук (клешнеподібні, двопалі), лук зі стрілою (без тятиви), дугоподібне нижнє завершення (якір? ноги? човен?).

Найближчі антропоморфні петрогліфи знаходяться вже за декілька кілометрів від досліджуваного — на скелі Гострий камінь поблизу с. Урич. М.С. Бандрівський відніс їх до ранньозалізної доби [6, с. 154, рис. 6] (іл. 6/2). Ще один антропоморфний петрогліф знайдений на скелі Турецька Баба, поблизу с. Корчин [9, с. 64—65, рис. 4—4 а] (іл. 6/1). Проте за стилем вони значно відрізняються і ми не вважаємо їх за аналоги до нашого антропоморфа.

Найраніші стилістичні аналоги знаходимо з епохи бронзи. Рисунки з гіпертрофованими кистями, які в багато разів більші за природні, зустрічаються на більшій частині території Євразії, зокрема в Скандинавії, на Кавказі, в Альпійській зоні, Центральній Азії, Карелії. Як видно з аналогів, переважно зображували фігури з трьома-п`яти пальцями або трикутноподібними кистями [24, с. 411, рис. 498—501] (іл. 7/5—8). Схематизовану антропоморфну фігуру цього часу досліджено, наприклад, в італійських Альпах. У неї бачимо схожі кисті рук з двома пальцями або клешнями [35, p. 197, fig. 16] (іл. 7/*2*). На території України подібні зображення відомі в період енеоліту та бронзи. Особливо цікавою є поколінна антропоморфна постать з розкинутими в сторони руками з Кам'яної Могили. Михайло Рудинський вважав, що це єдине зображення людини на цій пам'ятці [23, с. 44—47]. Одна, краще збережена, її рука також має кисть у вигляді клешні [23, табл. IX] (іл. 7/1). Також зустрічаємо паралелі на стелах ямної культури (Керносівка, Федорівка [31, с. 59, рис. 1]) (іл. 7/4). До найближчого аналогу цієї ж епохи можна віднести зображення антропоморфа з трьохпалими кистями та ступнями ніг з печери с. Стіна, Вінницької області, який відносять до доби бронзи [15, с. 232, рис. 3] (іл. 7/3). Дослідники вважають, що гіпертрофованість кистей рук є ознакою певного архетипу, відображеного у міфології індоєвропейців [24, с. 410—411; 36, p. 1—3, tab. 2].

Як уже зазначалося, дугоподібність з вигином кінців доверху в нижній частині може бути зображенням ніг фігури в сидячому положенні. Чи не подібною є, наприклад, сидяча фігура на розписах однієї зі стінок гробниці бронзового віку з Адигеї (Кавказ). Розставлені в боки ноги зі ступнями доверху створюють враження подібної форми. Цікавими в цьому контексті є і зображення луків на стінках гробниці [24, с. 371, рис. 447] (іл. 7/12). Ще одна антропоморфна сидяча фігура, зі схожим положенням ніг, відома зі Скандинавії [36, p. 6, tab. 4/8] (іл. 7/11).

Подібне зображення людини бронзового часу з хрестоподібно розставленими руками та луком зі стрілою біля правої руки відоме з Осетії та Гямігая (Азербайджан) [36, рис. 4, 10] (іл. 7/9).

Щодо аналогів з пізніших часів, то дуже схожі фігури періоду середньовіччя дослідив М.С. Бандрівський на скелі Писаний Камінь у Покутсько-Буковинських Карпатах (іл. 8/1). Одна з фігур, як пише дослід-

ник, — «людина, яка стоїть в анфас з піднятими, зігнутими в ліктях і широко розставленими в сторони руками, які закінчуються «г»-подібним положенням кисті. Тут зображено мужчину, оскільки чітко видно фалос. Однак, антропоморфну, хоча і дуже стилізовану форму має лише верхня половина тулуба. Внизу, на місці ніг, є лише велике місяцеподібне заглиблення у вигляді великої чаші. Голова зображена окремо від тулуба вгорі між руками. Поряд з цим рисунком межує серія хрестоподібних фігур, серед яких, все ж, вловлюються антропоморфні мотиви. До останніх, зокрема, можемо віднести тип «розкинутих в сторони рук». На одному з цих рисунків руки ніби виростають над верхньою перекладиною хреста, а на другому — служать його основою... Хрестоподібні ідеограми зустрічаються на надмогильних каменях XI—XIV сторіччя на території Тюрингії, Чехії, Моравії, Словаччини, а також у Верхньому Подністров'ї» [26, с. 102] (іл. 8/2). Дослідник печерних монастирів Верхнього та Середнього Подністров'я Павло Нечитайло вважає, що в печерних монастирях зустрічаються практично усі форми хрестів, які увібрало християнство протягом усього періоду свого існування. На його думку, це різноманіття пояснюється самовираженням монахів через зображення «своєї» унікальної форми хреста [16, с. 9].

До хрестів із первісними формами хрестографем і конструкцій, що відзначаються синкретизмом ідеології (однаковою мірою їх шанували язичники і християни) дослідник Михайло Станкевич відносить так звані антропоморфоцентричні хрести. Вчений вважає, що принаймні в Україні їх лише кілька. Передовсім надгробні профільовані дерев'яні хрести з Волині і Покуття, форми яких нагадують людські обриси [25, с. 8, 14].

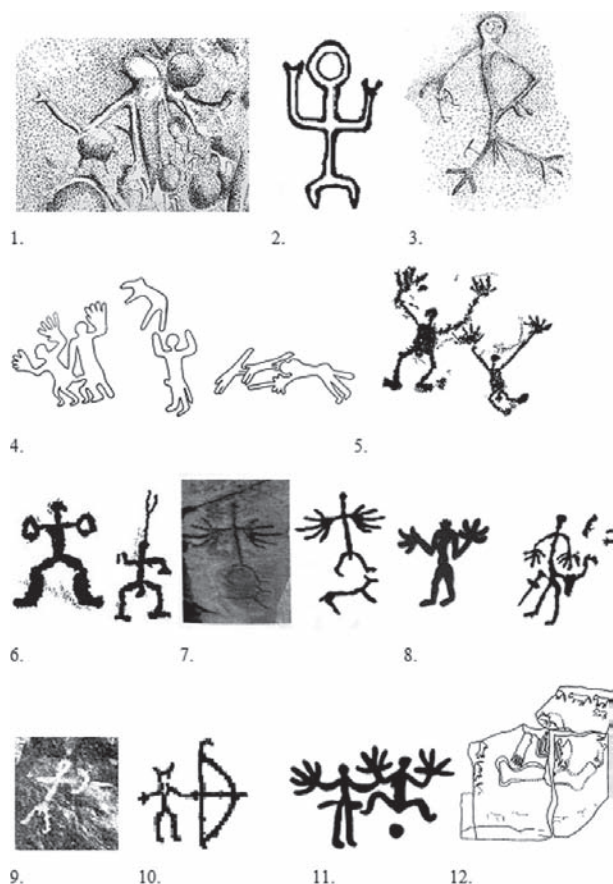
Поєднання фігури людини та хреста (антропоморфний хрест, хрестоподібний ідол) у період становлення християнства та двовір'я були поширені також у Криму [32, с. 47, рис. 67; 13, с. 126, рис. 61; 11, с. 135; 14, с. 97] (іл. 8/4—5, 8), на території Білорусі (відомі хрестоподібні ідоли з Вілейского району [12, с. 190, рис. 1, с. 191, рис. 2]) (іл. 8/6—7). Також хрестоподібний ідол зі зображенням на ньому фігури з дугоподібними закінченнями, схожими, як у досліджуваного петрогліфа, походить з території Росії [34] (іл. 8/3). Наведені аналоги дають підстави датувати пам'ятку епохою середньовіччя.

Щодо іконографії зображення лука, то як видно з досліджень спеціаліста з середньовічної зброї Медвєдєва А.Ф., відомі середньовічні зображення лучників у літописах та графіті, все ж, значно відрізняються від досліджуваного зображення [17, рис. 1] (іл. 8/9). Не відомо також, чи могло в християнстві використовуватися поєднання антропоморфного хреста та лука.

Іл. 6. Найближчі антропоморфні петрогліфи Карпат (1, 2) та зображення, які подібні за морфологією, проте відрізняються за змістом (3—8). 1 — Карпати, Україна (за: Гощіцький, Наконечна, 2008, с. 64—65, рис. 4—4 а); 2 — Карпати, Україна (за: Бандрівський, 1999, с. 154, рис. 6); 3 — Північне Причорномор'я, Україна (за: Юрочкин, 2002, с. 48, рис. 69); 4 — Північне Причорномор'я, Україна (за: Труфанов, 2002, с. 60, рис. 3); 5 — Кам'яна Могила, Україна (за: Глушко, 2003, с. 106—108); 6 — Сибір, Росія (за: Формозов, 1980, с. 39, рис. 3—4); 7 — Північне Причорномор'я, Україна (за: Юрочкин, 2002, с. 41, рис. 47); 8 — Центральна Азія (за: Циміданов, 2001, с. 60, рис. 2/7)

Звичайно, що залучення аналогів з широкої території використовується тільки для того, щоб простежити побутування спільних ознак в зображеннях, притаманних для культур одного хронологічного періоду, а не вказати на етнічну спорідненість цих культур.

Наступними наскельними об'єктами дослідження, які можуть бути індикатором для датування пам'ятки — є численні штучні канавки чисельністю приблизно 50 од., в основному на південно-східному боці скелі з антропоморфним петрогліфом (іл. 3). Такі ж канавки виявлені також на скелі Камінець (приблизно 100 од.), яка являє собою каміньостанець висотою близько 17 м, з прямовисними,



Іл. 7. Петрогліфи періоду бронзи. 1 — Кам'яна Могила, Україна (за: Рудинський, 1961, т. IX); 2 — Валькамоніка, Італія (за: Arca, 2001, p. 197, fig. 16); 3 — Середнє Подністров'я, Україна (за: Нечитайло, 2003, с. 232, рис. 3); 4 — Дніпропетровська та Полтавська область, Україна (за: Циміданов, 2001, с. 59, рис. 1); 5 — Валькамоніка, Італія (за: Семенов, 2008, с. 411, рис. 498); 6 — Бесов Нос, Росія (за: Семенов, 2008, с. 411, рис. 498); 7 — Тува, Росія (за: Семенов, 2008, с. 411, рис. 498); 8 — Центральна Азія та Андалузія, Іспанія (за: Семенов, 2008, с. 411, рис. 498); 9 — Гамігая, Азербаджан (за: Мусеибли); 10 — Осетія, Кавказ (за: Мусеибли); 11 — Скандинавія (за: Sansoni, p. 6, t. 4/8); 12 — Адигея, Кавказ (за: Семенов, 2008, с. 347, рис. 447)

майже вертикальними стінками по всьому периметру. Вони представлені подовгастими заглибленнями на вертикальних та горизонтальних поверхнях (багато з них вже втрачені через природне вилущування каменю), за розмірами — довжиною 10—60 см, шириною до 6 см, глибиною до 5 см, за профілем жолобків — U та V-подібними.

Схожі канавки з Кам'яної Могили М.Я. Рудинський інтерпретував як шліфувадла. У своїй монографії дослідник розділив шліфувальні заглибини на яйцевидні, овальні та круглі, які дістали назву «кювет», та вузькі, які названі «рівчаками». При цьому перші, як вважав учений, утворилися внаслідок шліфування боків кам'яних сокирок, вузькі з округлим дном — внаслідок шліфування обуха, з дном конічним — леза. Ці пам'ятки дослідник датує пізньонеолітичною й мегалітичною добою [23, с. 96].

На скелях поблизу села Орів шліфувальні заглибини представлені, в основному, вузькими «рівчаками». При обстеженні декількох десятків скель у Сколівських Бескидах ми також виявляли на них подібні шліфувадла, зокрема на таких відомих пам'ятках як Тустань поблизу села Урич, Розгірче та Бубнище. Проте, на відміну від Орівських скель, там їх знайдено одиниці. Ця обставина дає підстави припускати, що поблизу Орова в минулому міг бути певний виробничий осередок. На пласких вершинах скель зустрічаються також заглиблення типу «кювет», в яких шліфування відбувалося ефективніше завдяки змочуванню заготовки кам'яного знаряддя дощовою водою, яка там назбирувалася. Ще одним місцем шліфування, як виявилося, були так звані «жертовні жолоби», або «чаші». Вони розміщені на верхніх горизонтальних поверхнях скель, тому в них також назбирується вода. На стінках таких жолобів теж часом зустрічаються шліфувальні заглибини «рівчаки», частину з яких автор, а, можливо, й інші дослідники, вважали за сліди від інструментів, якими видовблювали ці жолоби [9, с. 72].

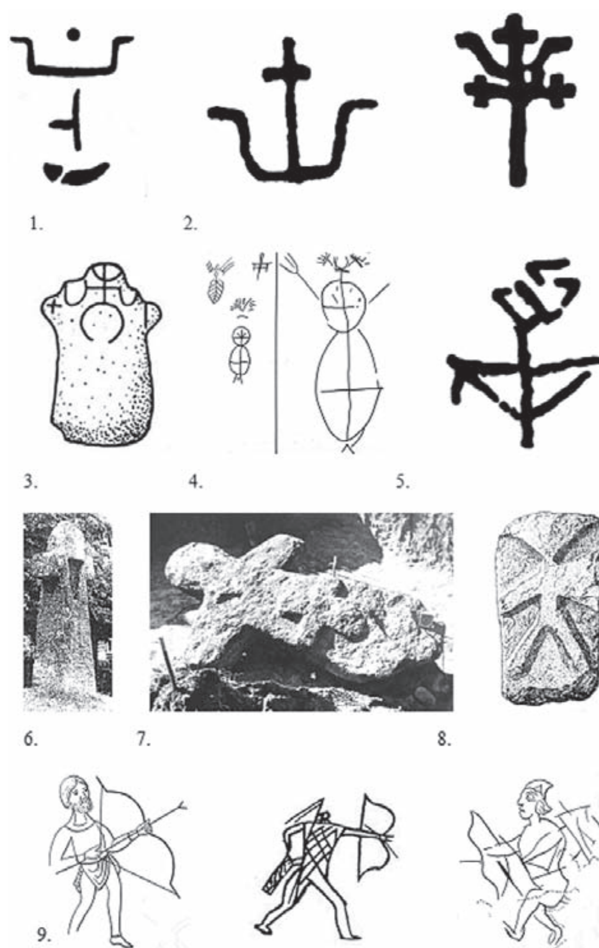
Місцеві старожили нічого не знають про існування досліджуваного петрогліфу та про шліфування на скелях. Проте «рівчаки» фігурують у місцевому фольклорі — у легенді про походження скелі Камінець. За переказами, цю скелю ніс чорт, щоб згори жбурнути її на церкву, та коли вранці заспівав півень, він її залишив на горі, і тільки сліди від його лап («пазурів») залишились на поверхні каменя[2]. Це ще раз доводить, що принаймні в останні століття досліджувані скелі для шліфування не використовувалися, в іншому випадку цей процес фіксувався б етнографічно. Старожили гілки села, яка знаходиться неподалік від скелі з петрогліфом, також розповідали, що в дитинстві батьки лякали їх «звіром Літровні», який живе у цьому камені, для того,

[2] Записано автором 09.07.2011 р. в селі Орів Сколівського району Львівської області від Кушніра Михайла Семеновича, 1941 р. н.; Романського Миколи Олексійовича, 1924 р. н.

щоб вони туди не ходили[3]. Інших подробиць цієї байки вони не пам'ятають. При з'ясуванні назви «Літровні» усі опитані пояснили по-різному, але як про якийсь виробничий процес: нафтового виробітку, горілчаного та електроенергії[4]. Зв'язку цих виробництв зі знайденим петрогліфом та шліфувадлами не бачимо. Зі зрозумілим застереженням можна також припустити архаїчність цього сюжету — байка про звіра, якою лякають дітей, ймовірно, має давніші корені, подібно до багатьох казок, в основі яких лежить ще язичницька міфологія [18, с. 5—27], і може бути реліктом дохристиянського світогляду, а отже додатково підкреслювати особливість (культовість) скелі у давніші часи. Схожу байку, якою також лякали дітей, та яка, як виявилося, має більш давні корені, було зафіксовано раніше відносно скелі з іншим антропоморфним петрогліфом — «Турецька баба» поблизу с. Корчин на Сколівщині [9, с. 73].

Не відомо, які саме кам'яні вироби та в який час шліфували на цих скелях. Відповіді на ці запитання можуть дати тільки археологічні розкопки. Згідно з дослідженнями, поблизу цих теренів найбільш поширеними були шліфовані сокири в добу енеоліту-бронзи, у племен культури шнурової кераміки [1, арк. 86—87]. Такі сокири відомі з околиць сіл Підгородці, Ямельниця та Крушельниця Сколівського району, а найближча курганна пам'ятка цієї культури знаходиться лише за кілька кілометрів поблизу села Уличне на Стрийсько-Дрогобицькому Підгір'ї[5]. Період поширення антропоморфних зображень з гіпертрофованими кистями хронологічно збігається з періодом культури шнурової кераміки. Крім того, зі знайдених в курганних похованнях крем'яних наконечників відомо, що останні користувалися луком. Ці аргументи схиляють нас до думки про датування петрогліфа добою бронзи.

Не виключено, що зображення за деякий час після вибиття було поховане під шаром наносу (перебувало в закритому комплексі) і таким чином пережило так званий малий льодовиковий період (XV—XVIII ст.), коли, на думку Б.Т. Рідуша, зникали більшість подібних пам'яток. А основне вивітрювання поверхні відбулося внаслідок зміни екологічної ситуації вже в епоху техногену [19, с. 80—81], внаслідок розконсервування пам'ятки при ерозії шару ґрунту. Це може пояснити схожі заокруглення країв жолобків як «лучника», так і тризуба.



Іл. 8. Зображення періоду становлення християнства та середньовіччя. 1, 2 — Покутсько-Буковинські Карпати, Україна (за: Стефанович, 1995, с. 102); 3 — Козельськ, Росія (за: Платов, 2009); 4 — Крим, Україна (за: Драчук, 1971, с. 135); 5 — Північне Причорномор'я, Україна (за: Зубарь, Хворостяный, 2000, с. 126, рис. 61); 6, 7 — Вілейський район, Білорусь (за: Дучыц, 1998, с. 190, рис. 1, с. 191, рис. 2); 8 — Крим, Україна (за: Зубарь Сорочан, 2005, с. 97); 9 — зображення лучників (за: Медведев, 1966, рис. 1)

На поверхні зображення та довкола нього спостерігаються окремі світлі плями, які контрастують з основним темнішим фоном скелі. Це ознака руйнування захисного (темного) шару поверхні каменя, а отже і петрогліфа. Цей захисний шар склада-

[3] Записано 09.07.2011 р. в селі Орів Сколівського району Львівської області від Костиче Юлії Михайлівни, 1939 р. н.; Костиче Володимира Петровича, 1936 р. н.

[4] Записано 09.07.2011 р. в селі Орів Сколівського району Львівської області від Ямельницької Юлії Гнатівни, 1933 р. н.; 11.05.2012 р., від Явора Івана Тимофійовича, 1941 р. н.

[5] Принагідно висловлюємо подяку Д. Павліву та В. Петегиричу за надану інформацію.

ють біологічні утворення та їхні захоронення, що «цементують» поверхню нестійкої до вивітрювання породи дрібнозернистого пісковика палеогену. Не виключено, що у майбутньому можна буде датувати пам'ятку за викопними рештками цього захисного шару [19, с. 74—75].

Актуальним є питання збереження цієї та інших подібних пам'яток, можливо, внаслідок консервації їхньої поверхні шляхом відновлення природного захисного шару, який складають різні мікроорганізми, гриби, лишайники, мохи. Можливо, доцільно було б використати штучний спосіб консервації, обробивши поверхню каменю спеціальним цементуючим розчином, як при реставрації скульптурних та архітектурних пам'яток. Або ж законсервувати петрогліф, засипавши частину скельної стінки ґрунтом.

В цілому долина річки Стинавки, а також схили між двома хребтами можуть бути перспективними для археологічних досліджень, адже від рівнинних теренів їх відділяє тільки одна смуга гірських хребтів. Ймовірно, це міг бути природний сховок для давнього населення, яке втікало з передгірських територій, та могло переховуватися там від ворогів. Відзначимо також, що місцевість лежить неподалік від важливого шляху на перевали через основний карпатський вододільний хребет.

Щодо інтерпретації пам'ятки, наразі висунуто лише попередні гіпотези — зроблено припущення про датування петрогліфа періодом бронзи або середньовіччя. Точніше культурно-хронологічне визначення було б можливим за умови перекриття зображення культурним шаром і за наявності близьких доведених аналогів.

1. Архів Державного історико-культурного заповідника «Тустань». — Ф. 1. (Особистий архів М.Ф. Рожка.) — Оп. 1. — Од. зб. 90 (Бандрівський М.С. Звіт про розвідкові дослідження петрогліфічних пам'яток в Карпатах в 1986 році).
2. *Бандрівський М.С.* Про «поганські камені» в Карпатах / М.С. Бандрівський // Археологія. — № 3. — 1989. — С. 109—116.
3. *Бандрівський М.С.* Сварожі лики : нариси / Микола Бандрівський. — Львів : Логос, 1992. — 102 с. : іл.
4. *Бандрівський М.С.* Місце петрогліфів Уріча в наскельному мистецтві Карпато-Балканського регіону / М.С. Бандрівський // Скелі і печери в історії та культурі стародавньої України. Наукова конференція. Збірник тез, повідомлень та доповідей. — Львів, 1995. — С. 7—10.
5. *Бандрівський М.С.* Знаки — ідеограми у петрогліфах Гуцульщини / М.С. Бандрівський // П'ята геральдична конференція. Збірник тез, повідомлень та доповідей. — Львів, 1995. — С. 3—5.
6. *Бандрівський М.С.* Етнокультурна ситуація в північно-східних Карпатах у період раннього заліза / М.С. Бандрівський // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. —Т. 1. Археологія та антропологія. — С. 145—162.
7. *Вагилевич І.* Берди в Уричі / І. Вагилевич // Подорожі в Українських Карпатах / упоряд. М.А. Вальо. — Львів, 1993. — С. 102—114.
8. *Глушко М.* Генезис тваринного запрягу в Україні (культурно-історична проблема) / М. Глушко. — Львів : Львівський національний університет імені І. Франка, 2003. — 448 с. : іл., карти, рез. англ.
9. *Гощіцький А.* Про «жертовні» камені на Бойківщині / А. Гощіцький, Т. Наконечна // Народознавчі зошити. — Львів, 2008. — № 1—2. — С. 63—73.
10. *Гощіцький А.* До питання про християнські скельні та печерні пам'ятки на Сколівщині / А. Гощіцький, Т. Гощіцька // Фортеця: збірник заповідника «Тустань» на пошану Михайла Рожка. — Львів, 2009. — Кн. 1. — С. 670—678.
11. *Драчук В.С.* Написи на камені / В.С. Драчук. — Київ : Наукова думка, 1971. — 147 с. : іл.
12. *Дучыц Л.* Каменныя крыжы Беларусі / Л. Дучыц // Медобори і духовна культура давніх, середньовічних слов'ян (До 150-річчя виявлення Збруцького «Святовита». Матеріали наукової конференції, 8—9 жовтня 1998 р., Гримайлів). — Львів, 1998. — С. 185—191.
13. *Зубарь В.М.* От язычества к христианству. Начальный етап проникновения и утверждения христианства на юге Украины (вторая половина III — первая половина VI в.) / В.М. Зубарь, А.И. Хворостяный. — Киев : Институт археологии НАН Украины, 2000. —179 с. : ил.
14. *Зубарь В.М.* У истоков христианства в юго-западной Таврике: епоха и вера / В.М. Зубарь, С.Б. Сорочан. — Киев : Стилос, 2005. —181 с. : ил.
15. *Нечитайло П.* Буквенні знаки і написи у печерних монастирях Середнього Подністров'я / П. Нечитайло // Археологія Тернопільщини. — Тернопіль, 2003. — С. 230—235.
16. *Нечитайло П.* Печерна християнська архітектура Верхнього та Середнього Дністра XI—XVIII ст.: дисертація на здобуття наукового ступеню кандидата історичних наук за спеціальністю 07.00.04 — археологія / П. Нечитайло ; Інститут археології НАН України. — Київ, 2008. — 16 с.
17. *Медведев А.Ф.* Ручное метательное оружие (лук, стрелы, самострел) VIII—XIV вв. / А.Ф. Медведев // Археология СССР. Свод археологических источников. — М., 1966. — Е-36. — 184 с. : ил.
18. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп. — Ленинград, 1986. — 366 с.

19. *Рідуш Б.* Тафономія наскельного мистецтва Карпат та Подністер`я / Б. Рідуш // Фортеця: збірник заповідника «Тустань». — Львів, 2012. — Кн. 2. — С. 74—81.
20. *Рожко М.Ф.* Середньовічні петрогліфи на уріцькому камені / М.Ф. Рожко, М.Ф. Бандрівський // Скелі і печери в історії та культурі стародавньої України. Наукова конференція. Збірник тез повідомлень та доповідей. — Львів, 1995. — С. 80—82.
21. *Рожко М.Ф.* Тустань — давньоруська наскельна фортеця / М.Ф. Рожко. — Київ : Наукова думка, 1996. — 240 с. : іл. і карт.
22. *Рожко М.Ф.* Тустань. Державно-історико-культурний заповідник / М.Ф. Рожко // Сколівщина. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1996. — С. 38—69.
23. *Рудинський М.Я.* Кам'яна Могила / М.Я. Рудинський. — Київ : Вид-во АН УРСР, 1961. — 139 с. : іл.
24. *Семенов В.А.* Первобытное искусство: Каменный век. Бронзовый век / В.А. Семенов.— Спб. : Азбука-классика, 2008. —592 с. : ил.
25. *Станкевич М.* Структури художнього тексту хреста / М. Станкевич // Народознавчі зошити. Спеціальний випуск «Українська хрестологія». — Львів, 1998. — С. 7—20.
26. *Стефанович М.* Петрогліфи Гуцульщини: стан і перспективи досліджень / М. Стефанович // Скелі і печери в історії та культурі стародавнього населення України (Львів, 2—3 лютого 1995 року). Збірник тез, повідомлень та доповідей. — Львів, 1995. — С. 101—104.
27. *Стефанович М.* Жолобоподібні заглиблення на скелях Карпат / М. Стефанович // Скелі і печери в історії та культурі стародавньої України. Наукова конференція. Збірник тез повідомлень та доповідей. — Львів, 1995. — С. 104—107.
28. *Труфанов А.А.* Символ в раннехристианском изобразительном искусстве / А.А. Труфанов // Православные древности Таврики (Сборник материалов по церковной археологии). — Киев : Стилос, 2002. — С. 56—67.
29. *Формозов А.А.* Памятники первобытного искусства на территории СССР / А.А. Формозов. — М. : Наука, 1980. —135 с. : ил.
30. *Царненко П.Н.* Особенности геологического строения / П.Н. Царненко // Украинские Карпаты. Природа. — Киев : Наукова думка, 1988. — С. 19—24.
31. *Циміданов В.В.* Хвостаті персонажі міфології доби ранньої бронзи / В.В. Циміданов // Археологія. — 2001. — № 3. — С. 58—68.
32. *Юрочкин В.Ю.* Древнейшие изображения креста Господня / В.Ю. Юрочкин // Православные древности Таврики (Сборник материалов по церковной археологии). — Киев : Стилос, 2002. — С. 21—50.
33. *Мусеибли Н.* Наскальные изображения Гямигая / Н. Мусеибли. — Режим доступу: http://irs-az.com/pdf/090621154956.pdf.
34. *Платов А.* Мегалиты русской равнины / А. Платов. — М. : Вече, 2009. — Режим доступу: http://mreadz.net/new/index.php?id=62728&pages=23.
35. *Andrea Arca.* Chronology and interpretation of the «Praying figures» in Valcamonica rock art / Andrea Arca // Archeologia e arte rupestre: l'Europa— le Alpi — la Valcamonica, secondo convegnointernazionale di archeologiarupestre. AttidelConvegno di studi, 2—5 ottobre 1997, DarfoBoarioterme— Milano, 2001. — P. 185—198. — Режим доступу: https://www.academia.edu/1159343/Arca_Andrea_2001._Chronology_and_interpretation_of_the_Praying_figures_in_Valcamonica_rock-art.
36. *SansoniUmberto.*Riflessionesull'arterupestreeuropea e centro-asiaticanelquadroindoeuropeo/ SansoniUmberto // XXV Valcamonica Symposium 2013. — 2013. — Режим доступу: https://www.academia.edu/5059916/Riflessione_sullarte_rupestre_europea_e_centro-asiatica_nel_quadro_indoeuropeo.

Artem Hoshchytsky

ON NEW MONUMENT OF ROCK ART FROM SKOLE BESKYDY MOUNTAINS

The new example of rock art has been recently discovered in Skole Beskyd mountains. The scientific research has led to conclusion that the mentioned anthropomorphous image with a bow and an arrow is quite unique in Eastern Carpathians where petroglyphs have been known in rather small number; thus, every new found of those made more valuable the previous ones. In the course of comparative analysis as for the image's style and contents, the research team has presumed that the petroglyph has belonged to the Bronze Age or medieval times.

Keywords: rock-art, petroglyphs, anthropomorphous image, petroglyphs of the Eastern Carpathians.

Артэм Гощицкий

НОВЫЙ ПАМЯТНИК НАСКАЛЬНОГО ИССКУСТВА В СКОЛЕВСКИХ БЕСКИДАХ

Речь идет о новом памятнике наскального искусства, найденном в Сколевских Бескидах. При исследовании установлено, что это антропоморфное изображение с луком и стрелой — уникальное для Восточных Карпат. Здесь петроглифы в целом малочисленны, что увеличивает значение каждой новой достопримечательности. После проведения сравнительного анализа по стилю и иконографии сделано предварительное предположение о датировке петроглифа периодом бронзы или средневековья.

Ключевые слова: наскальное исскуство, антропоморфные изображения, петроглифы, петроглифы Восточных Карпат.

Галина ФИЛИПЧУК

КУЛЬТОВІ ОБ'ЄКТИ. УР. «ОЛЕНИН ПАРК» (ПЛІСНЕСЬКИЙ АРХЕОЛОГІЧНИЙ КОМПЛЕКС): СПРОБА МІЖДИСЦИПЛІНАРНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

На основі синтезу даних археології, історії, етнології та антропології здійснюється спроба міждисциплінарної інтерпретації культових об'єктів ур. «Оленин Парк». Акцентується на перспективності подальших наукових пошуків інтердисциплінарного характеру.

Ключові слова: Плісneський археологічний комплекс, культовий центр, язичництво, християнство, міждисциплінарні підходи, інтердисциплінарність.

Особливе місце в історії Прикарпаття займає період ост. чв. I тис. н. е. — пер. чв. I тис. н. е. (VIII—XIII ст.). Саме тоді на теренах краю проходили складні етнокультурні й державотворчі процеси, які у духовній сфері місцевого населення інтерполювалися на боротьбі двох протилежних релігійних, ідеологічних та палеопсихологічних структур: язичництва (припадає на слов'янський т. зв. «переддержавний» період VIII—X ст.) і християнства (утверджується в давньоруський час (кін. X — поч. XI—XIII ст.)[1]. Звісно ж, чіткої хронологічної межі між побутуванням язичництва та християнства не було. І мова тут йде не стільки про язичницькі рудименти в християнському культі пізнішого часу (явище, яке в міру насиченості перших отримало назву релігійного синкретизму), скільки про чисті язичницькі прояви у духовній культурі давньоруського часу (напр. комплекс святилищ на Збручі) [8; 9; 15].

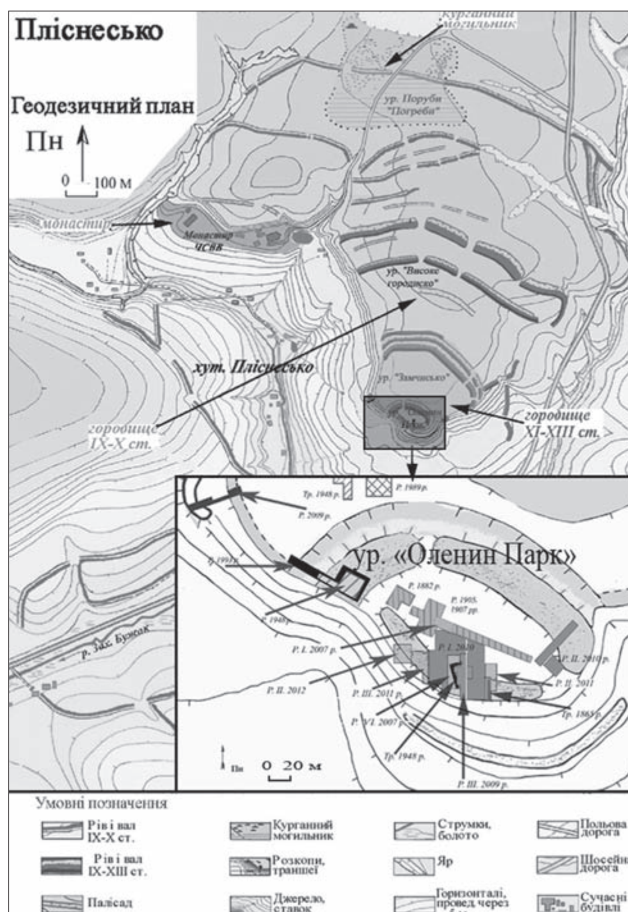
Опісля міграційних процесів слов'ян у V—VII ст. [17; 18; 40], протягом VIII—X ст. на Прикарпатті відбувалась певна стабілізація, яка згодом стала фундаментом для активного державотворення в регіоні [21; 24]. Результатом державотворчих процесів було створення нової ранньосередньовічної держави — Великої Хорватії [6; 36, с. 209—212]. Одним з її значних центрів виділилось Пліснеське городище, нині — центральний і водночас висхідний елемент Пліснеського археологічного комплексу (Іл. 1) [20]. На переконання М. Филипчука, слов'янський Пліснеськ є великим городищем полісного типу (укріплена площа бл. 450 га) [19; 26; 41]. Структура тогочасного міста ще достеменно не вивчена, однак нагромаджені протягом останніх років матеріали, дають всі підстави говорити про особливу роль у ній мисоподібного викінчення т. зв. верхнього плато городища (ур. «Оленин Парк»). І хоча ця місцина досліджується уже близько 150 р., лише розкопки 2009 р. засвідчили істинне функціональне призначення пло-

[1] В археологічному відношенні перший з періодів відповідає слов'янській культурі райковецького типу, а другий — давньоруським старожитностям. Вказані хронологічні рамки обох періодів дещо відрізняються від загальноприйнятої хронології аналогічних культур Подніпров'я, адже Прикарпатський регіон мав свою специфіку історичного розвитку. Як слушно зауважив М. Филипчук, верхня хронологічна межа райковецької культури в цілому є «плаваючою», і для досліджуваних теренів вона визначається походом сюди Володимира Святославовича у 992 (993) р. Лише опісля цієї військової акції послідувало включення Прикарпаття до складу Київської Русі [22; 23; 25].

щадки у слов'янський та давньоруський час. Як виявилося, протягом сер. — кін. VII — кін. X ст. на території ур. «Оленин Парк» виникло та розвивалося культове язичницьке місце, яке дослідник городища, М. Филипчук, ставить у витоках цілого Плінеського полісу [29]. Внаслідок русько-хорватської війни 992 (993) р. його побутування, зрештою, й функціонування цілого міста, як і більшості пам'яток райковецького типу українського Прикарпаття, припиняється. Вже XI ст. виступає своєрідною пусткою для наших теренів. Пліснеськ у цей час існує у вигляді невеликого неукріпленого пункту. І лише через століття на городищі знову відновлюються оборонні лінії, а на території ур. «Оленин Парк» функціонують об'єкти житлово-господарського та культового призначення [26].

Завдяки планомірним науковим пошукам на пам'ятці, проведених у 2007—2014 рр., вдалося з'ясувати чимало нового та цікавого про функцію і зміст культових об'єктів ур. «Оленин Парк» протягом двох періодів функціонування міста. Відрадно, що отримані М. Филипчуком археологічні матеріали вдається пов'язати з етнографічними даними, частково проаналізувати на предмет антропологічних студій, а також висвітлити у загально історичному та етноархеологічному ракурсі. Водночас, наразі ще рано говорити про окреслення вичерпної картини історії культового місця Пліснеського городища у плані інтердисциплінарних пошуків, адже цьому не сприяють фрагментарні відомості даних багатьох наук (історії, етнології, лінгвістики, антропології тощо), а заразом і чіткого механізму їхнього зведення «до спільного знаменника». Тим не менше, саме застосування міждисциплінарних підходів до вирішення питань, пов'язаних з культовими об'єктами ур. «Оленин Парк», є доволі перспективним.

Згідно археологічної джерельної бази, сформованої М. Филипчуком у 2009—2010 рр., розвиток культового місця Пліснеська розпочався із функціонування жертовних ям (сер. — кін. VII ст.), поверх яких збудували «жертовний пояс» (сукупність ритуальних поховань). Останні займали особливе місце на пліснеському святилищі взагалі та у «жертовному поясі» зокрема [31; 33; 11; 12]. До «жертовного поясу» у різний час примикали дерев'яні (VIII/IX — пер. пол. IX ст.), а згодом і дерев'яні із кам'яними фундаментами (IX/X — пер. пол. X ст.) контини.



Іл. 1. План Пліснеського археологічного комплексу та культового місця (за М. Филипчуком [29, с. 149, рис. 1], доопрацьовано автором)

В період IX—X ст. на площадці культового центру появляється і функціонує язичницький храм, котрий навіть переживав зміни у динаміці розвитку городища на поч. X ст. Тоді припиняє функціонувати «жертовний пояс», а поверх нього, через півстоліття споруджуються оборонні конструкції. Святилище проіснувало ще близько 40—50 років, після чого було знищене, як і решта об'єктів на пам'ятці, внаслідок києво-хорватської війни 992 р. (993 р.) [28, с. 20—28, 30; 29; 30, с. 5—19]. Значною мірою уявлення про структуру культового центру розширили роботи 2011—2014 років. Внаслідок цілеспрямованого вивчення ділянок прилеглих до розкопів попередніх років, стали відомими низка ритуальних кам'яних площадок, ям, інших культових будівель не завжди зрозумілого призначення [34, с. 21—35; 37, с. 120—127; 39, с. 16—20, 29—38].

Уваги заслуговують ритуальні захоронення нижчезазначеного «жертовного поясу». Як вже було вказано, останній представлений лінзоподібним в

розрізі румовищем, в якому виявлено залишки ритуальних поховань. Вони репрезентовані типовими кремаціями та доволі унікальними фрагментованими інгумаційними рештками людських особин. Аналіз стратиграфічних і планіграфічних даних «жертовного поясу» дає змогу стверджувати, що тілоспалення не становили чітко окреслених поховань в буквальному значенні цього слова. Більше того, вони тісно пов'язувалися із рештою заповнення «жертовного поясу», представленого перевідкладеними лесовими суглинками, сильно насиченими вугіллям та інгумаційними фрагментованими похованнями. Товщина заповнення цього об'єкту подекуди сягала 0,75 м. Іншим, доволі унікальним типом «поховань», віднайденим під час вивчення «жертовного поясу», були культові фрагментовані тілопокладення. Вони, як і кремаційні рештки, також знаходилися по всій глибині заповнення зазначеного об'єкту, хоча розташовувалися все ж ближче до «долівки» споруди. Вперше фрагментовані інгумації вдалося виявити у 2009 році (9 захоронень). Низку схожих об'єктів пощастило зафіксувати і у наступні сезони [29; 31; 33].

Хочемо закцентувати, що пліснеська антропологічна колекція — поки що єдина у своєму роді. Вся річ у тому, що культових захоронень наших предків (а скоріш за все саме їхні останки представлені у фрагментованих інгумаціях), у слов'янському світі є обмаль (напр. Рашків III [1, с. 37—39, 107; 2, с. 56, 59], Ханска [7, с. 217—218], Добринівці [15, с. 65—67]). Набагато більше відомостей збереглося довкола ритуальних захоронень давньоруського часу, в першу чергу — Збруцьких святилищ [9, с. 122—124]. Зрозуміло, що нагромаджений матеріал пліснеських ритуальних інгумаційних захоронень потребував антропологічного опрацювання. Оскільки, ми не є фахівцем у цій галузі, то нами був проведений лише попередній аналіз інгумаційних фрагментів на предмет механічних пошкоджень. Основною його метою було встановлення видимих пошкоджень, як факту, який разом із інформацією про місце розташування захоронень, вказував на здійснення певних ритуальних актів. В майбутньому над культовими захороненнями будуть проведені власне антропологічні дослідження та трасологічна експертиза. Це дасть змогу конкретніше встановити вік, стать, характер механічних пошкоджень тощо, тобто всі ті завдання, які наразі виходять за рамки нашої роботи. Загалом, попередній аналіз нагромадженого матеріалу із ритуальних захоронень створює можливість висловити низку припущень. Так, по-перше, кожне з таких «поховань», представлене окремими фрагментами пошкоджених частин скелета чи скелетів. У деяких «похованнях» кістки належали кільком особинам, причому різного віку. Треба зауважити, що в кожного «похованні» траплялися більші чи менші фрагменти черепа. Вони часто супроводжувалися іншими частинами людського тіла: хребцями, ребрами, тазовими кістками та кінцівками рук і ніг. Значна кількість виявлених кісток зазнала механічних пошкоджень гострими ріжучими та рубаючими масивними предметами Для цього, можливо (?), могли послугувати два інструменти, віднайдені у слов'янських нашаруваннях культового місця: великий ніж та фрагмент леза сокирки. Обидва, згідно стратиграфічних спостережень, слід датувати IX—X ст., однак вони могли відноситися й до більш раннього часу. Увагу привертає великий ніж, значні розміри якого (довжина — 35 см, в т. ч. леза — 28 см) та відповідна вага дають підстави припустити, що його використовували для здійснення жертвоприношень. По-друге: низка кісток кожного трупопокладення обпалена тією чи іншою мірою. До того ж вони часто супроводжувалися малими та середніми скупченнями власне кремаційних решток. Варто вказати і на значну кількість деревного вугілля, що траплялося поблизу поховань. Інколи на кістках простежуються відбитки горілого дерева. Все це дає змогу стверджувати, що фрагментовані інгумації знаходилися у безпосередній близькості до джерела вогню. По-третє: практично кожне жертвоприношення певним чином «прив'язане» до скупчення середнього та великого каміння, яке залягало на одному рівні та перекривало їх. Можливо, що це могли бути невідомі нам конструкції, які становили собою якийсь комплекс. Почетверте: майже в кожному «похованні» виявлено набір супровідних речей. які могли належати їхнім власникам (елементи одягу, прикрас, ливарних формочок, тощо). В контексті зазначеного постає питання співвідношення інгумацій та кремацій. Як відомо, типовим слов'янським елементом поховального обряду було тілоспалення. Тому кремації, що залягали у заповненні жертовного поясу з великою

долею вірогідності можна віднести до слов'ян. З іншого боку, про характер культових жертвоприношень відомо не так уже й багато. Можливо, хоча дуже малоймовірно, що інгумаційні матеріали могли і не належати слов'янським особинам. Якщо ж антропологічний аналіз підтвердить їхній зв'зок із слов'янськими серіями пізніших періодів (епохи поширення християнства), то ми матимемо справу із ритуальними інгумаціями, що виражатимуть культ предків. На це вказує й сама локалізація інгумаційних решток у жертовному поясі та їхній зв'язок із кремаційними залишками слов'ян. В такому випадку ми матимемо справу з доволі складним культовим дійством, наслідком чого, у «похованнях» трапляються фрагментовані тілопокладення, абсолютно більша частина кісток котрих відсутня. Навіть зважаючи на велику кількість фрагментів скелету, які в силу певних обставин не дійшли до нас, незрозумілим залишається призначення решток кожної особини, які не ввійшли у склад так званих «поховань», а знаходились окремо. Можливо, саме ці залишки й послугували матеріалами для спалення, під час виконання певних обрядів. Проте, лише подальші дослідження у цьому напрямку дозволять підтвердити чи спростувати висловлену думку [12; 31; 33].

Як можна здогадатися, при визначенні функції ритуальних захоронень ми виходили із уявлення про їхній зв'язок із культом предків. Адже рештки подібного роду поховань навряд чи можуть послуговувати за звичайні жертвоприношення. Жертовний пояс — не простий жертовник, а місце, що примикає до контин. «Акуратність» у своєрідному оформленні кожного комплексу захоронень, їхня «непорушаність», а отже й бережливе ставлення, наявність поховань різного віку (не виключено й сімейних), все це вказує на зв'язок із культом предків. Трактувати досліджувані комплекси будівничими жертвами згідно Е. Тайлора та ін. вчених [5; 10; 13, с. 86—87], як це здійснено стосовно ритуального захоронення немовляти у підніжжі ранньослов'янського валу Буського городища [3, с. 140], також не доцільно. Остання картина, швидше за все, репрезентує певний ритуал скріплення оборонних споруд смертю дитини. Але «жертовний пояс» Пліснеського культового центру — набагато складніше та масштабніше явище[2].

Деякі судження про процеси, що мали місце у соціальній структурі тогочасного суспільства можна висловити з огляду на динаміку розвитку планувальної структури культового центру. На думку М. Филипчука, суттєві зміни на поч. — сер. X ст., коли по всьому Пліснеському полісу удосконалюються примітивні захисні рубежі на більш потужні конструкції [16; 32; 35; 38], а поверх «жертовного поясу» на культовому місці споруджується невелика оборонна лінія [29], ймовірно свідчать про зменшення ролі духовної влади у житті слов'янського суспільства зазначеного періоду (швидше за все на користь військової та публічної гілок влади).

З археологічними матеріалами певною мірою узгоджуються й етнографічні дані, отримані на основі опитування місцевого населення. В уявленнях місцевого населення, до речі, територія ур. Оленин Парк» подекуди сприймається як певне поганське місце, пов'язане з грішниками чи нечистою силою[3]. Відомості, правда, фрагментарні й аморфні, та апелюють ще до дохристиянських часів. Ймовірно, християнське населення краю вже з давньоруського періоду знало від своїх предків окрему інформацію про роль і функцію поганського місця Пліснеського городища. З плином часу деталі цих відомостей губилися та трансформувалися у свідомості, передусім найближчого автохтонного населення округи Пліснеська. У якийсь момент сама згадка про нечисте місце і послугувала для географічної прив'язки подібних відомостей.

Дещо по іншому виглядає ситуація довкола сакральних об'єктів давньоруського часу (XI—

[2] Свого часу подібні зауваження з приводу ритуальних захоронень «жертовного поясу» Пліснеського городища висловлював М. Парчевський, який брав участь у міжнародному науковому семінарі «Декоративні та культові вироби з Вісло-Дніпровського регіону» (10—11.11.2011). Він, правда, зовсім не врахував той факт, що подібним «будівничим жертвам» не доводилося «скріплювати» жодних оборонних споруд. Поза як, саме у тому місці, де залягав «жертовний пояс», оборонні споруди насідали» на нього зверху, тобто були стратиграфічно пізнішими (датувалися сер. — др. пол. X ст.). Та й характеризувалися останні зовсім примітивною конструкцією, адже в силу місцевої топографії, іншої й не потребували. Зовсім необґрунтованими виглядають також припущення М. Парчевського про те, що «жертовний пояс» міг бути конструктивною деталлю оборонної споруди, на кшталт «вогнищ» із кремаційними рештками з Зимнівських контин.

[3] Інформація М. Филипчука (інформатор — А. Галькевич, 1954 р. н., хутір Пліснесько, с. Підгірці Бродівського району Львівської області).

ХІІІ ст.) на площадці культового місця. Протягом зазначеного періоду відбуваються важливі зміни як у структурі ур. Оленин Парк», так і цілого городища. Власне, нижче вже вказувалося, що згідно останніх спостережень М. Филипчука, у наступні сто років після походу Володимира Великого, Пліснеськ перестає існувати, як укріплене поселення; про культові об'єкти сакрального місця цього часу — ХІ ст., нам практично нічого не відомо. Вже на поч. ХІІ ст. урочище стає центром міста бургівського типу, своєрідним двором місцевих феодалів. Археологічні дослідження, до речі, вказують на наявність житлово-господарської забудови на цій площадці городища [37, с. 120—127, 129; 39, с. 16—20]. Маємо, також легенду, напряму пов'язану із давньоруським Пліснеськом. Свого часу про неї писав ще Р. Заклинський [4]. Зміст її також викарбуваний на мармуровій плиті внутрішньої лівої стіни нинішньої церкви монастиря ЧСВВ, під час його побудови (1706 р.). Тутешній надпис «GELSISSIMA PRICIPISSA HELENA M DUCIS WSEWOLDI FILIA ANNO 1180 HOC MONASTERIUM PRIMO FUNDAVIT...», /«Благодарна княжна Олена, дочка князя Всеволода, в 1180 р. цей монастир вперше заснувала»/, на думку дослідників, за основу мав давніший текст, який міг зберігатися ще у попередній церкві [26, с. 5].

Цікаво, що нинішня монастирська церква далеко не перша в історії Пліснеська. На теренах Пліснеського археологічного комплексу відомо 4 церкви XII—XIII ст., 1 — XIII—XIV ст., 1 — XV—XVI ст. та 3 — XVI—XVIII ст., а також 5 інгумаційних ґрунтових могильників з християнським обрядом захоронення (не всі з зазначених церков, правда, були монастирськими — мали місце й парафіяльні культові споруди). Тому, відшуковуючи історичні витоки цього монастиря, відразу ж спадає на думку пов'язати первісну географічну його локалізацію з територією ур. Оленин Парк». Такі припущення, справді мають під собою й археологічне підґрунтя. Мова йде за результати археологічних робіт на площадці «Олениного парку», які проводилися у 2007 р. Того сезону М. Филипчуку пощастило натрапити на рештки споруди наземного типу. Будівля виявилася доволі сильно поруйнованою, і до наших днів її рештки дійшли не в найкращому стані: від неї збереглися лише два фундаментні ровики. Поруч з спорудою М. Филипчуку вдалося зафіксувати фрагменти долівкової плитки, окуття від вікон, та екземпляри скляних виробів. Все це дало підстави висловити припущення, що розкопали культову споруду давньоруського часу — невеличку церкву XII ст. [27, с. 27—28]. На жаль, подальші роботи на території урочища не внесли жодної нової інформації про характер виявленого у 2007 р. об'єкту, як і жодних підтверджень щодо його продовження на площі суміжних розкопів наступних років. Доволі обережно відносячись до висвітлених тут матеріалів, вкажемо, що характер перших християнських церков, в принципі, може збігатися з віднайденим об'єктом. Зрештою, сприймати буквально розкопану будівлю за монастирську церкву ніхто й не пропонує. Цілком ймовірно, що найперша церква в ур. «Оленин Парк» нею й не була. Але саме від цієї церкви місцевому монастиреві згодом й прийшлося відраховувати лік своєї історії.

Як бачимо, сьогодні нагромаджено багато археологічних матеріалів, певна кількість етнографічних, писемних та антропологічних даних для висвітлення характеру й функції мисоподібної площадки ур. «Оленин Парк» (й культових об'єктів) протягом слов'янського і давньоруського періодів розвитку Пліснеського городища. Важливо, що археологічні та етнологічні матеріали значною мірою узгоджуються у плані інтерпретації змісту зазначеного елементу Пліснеського археологічного комплексу. Звісно ж, подальшого аналізу потребують ще етнографічні відомості. Більш детального і ґрунтовного опрацювання на предмет антропологічних студій вимагають й колекції інгумаційних захоронень «жертовного поясу» культового місця Пліснеська. Наступні дослідження у руслі міждисциплінарних підходів (бажано інтердисциплінарного характеру) дадуть змогу поглибити, уточнити й корегувати окреслені тут питання.

1. *Баран В.Д.* Пражская культура Поднестровья (по материалам поселений у с. Рашков) / В.Д. Баран. — Киев, 1988. — 160 с.
2. *Баран В.Д.* Історичні витоки українського народу / В.Д. Баран, Я.В. Баран. — Київ, 2005. — 207 с.
3. *Довгань П.М.* Буський археологічний комплекс: стан та перспективи дослідження / П.М. Довгань // Вісник Інституту археології. — 2008. — Вип. 3. — С. 136—195.

4. *Заклинський Р.* Пояснення одного темного місця в Слові о полку Ігоревім / Р. Заклинський // Передрук з «Діла». — Львів, 1906. — С. 12—18.
5. *Левкиевская Е.Е.* Жертва строительная / Е. Левкиевская // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. — Т. 2: Д—К. — М., 1999. — С. 215.
6. *Овчинніков О.* Ранньосередньовічна держава у Прикарпатті / О. Овчинніков // Галицько-Волинська держава: передумови виникнення, історія, культура, традиції. Тези доповідей та повідомлень. Міжнародна наукова конференція. Галич, 19—21 серпня 1993 р. — Львів, 1993. — С. 19—21.
7. *Рафалович И.А.* Славяне VI—IX вв. в Молдавии / И.А. Рафалович. — Кишинев, 1972. — 244 с.
8. *Русанова И.П.* Збручское святилище (Предварительное сообщение) / И.П. Русанова, Б.А. Тимощук // СА. — М., 1986. — № 4. — С. 90—99.
9. *Русанова И.П.* Языческие святилища древних славян / И.П. Русанова, Б.А. Тимощук. — М., 1993. — 217 с.
10. *Сілецький Р.* Будівельна жертва в українців: нова інтерпретація / Р. Сілецький // Вісник Львівського університету. Серія історична. — Вип. 46. — 2011. — С. 291—320.
11. *Соловій Г.* Поховальні пам'ятки слов'янського часу Пліснеського археологічного комплексу / Г. Соловій // Середньовічні старожитності Центрально-Східної Європи. Матер. X міжн. студ. наук. археол. конф. — Чернігів, 2011. — С. 184—186.
12. *Соловій Г.* Ритуальні поховання культового місця Пліснеського археологічного комплексу (за матеріалами досліджень 2009—2010 рр.) / Г. Соловій // Середньовічні старожитності Центрально-Східної Європи. Матер. XI міжн. студ. наук. археол. конф. — Чернігів, 2012. — С. 174—176.
13. *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура / Э.Б. Тайлор. — М., 1989. — 573 с.
14. *Тимощук Б.О.* Слов'яни Північної Буковини V—IX ст. / Б.О. Тимощук. — Київ, 1976. — 176 с.
15. *Тимощук Б.А.* Второе Збручское (Крутиловское) святилище / Б.А. Тимощук, И.П. Русанова // Древности славян и Руси. — М., 1988. — С. 78—91.
16. *Филипчук А.* Про попередні результати дослідження валу № 5 Пліснеського городища у 2008 р. / А. Филипчук // Середньовічні старожитності Центрально-Східної Європи. Матер. VIII міжн. студ. наук. археол. конф. — Чернігів, 2009. — С. 216—222.
17. *Филипчук А.* Міграційні процеси слов'ян V—VII ст. у Верхньому, Середньому Подністер'ї та Верхньому Попрутті (за матеріалами стаціонарних і розвідкових досліджень) / А. Филипчук // Вісник інституту археології ЛНУ ім. І. Франка. — Львів, 2010. — Вип. 5. — С. 61—83.
18. *Филипчук А.* Ранньослов'янські пам'ятки Верхнього та Середнього Подністров'я в контексті міграційних процесів / А. Филипчук // Наукові студії. Історико-краєзнавчий музей м. Винники. — Львів ; Винники, 2011. — Вип. 4. — С. 35—51.
19. *Филипчук М.А.* Слов'янський період в історії Пліснеська / М.А. Филипчук // Тези конф. «Галицько-Волинська держава: передумови виникнення, історія, культура, традиції». — Львів, 1993. — С. 21—23.
20. *Филипчук М.* Пліснеський археологічний комплекс (стан та перспективи дослідження) / А. Филипчук // Волино-Подільські студії. — Львів, 1998. — С. 279—285.
21. *Филипчук М.* Про початки формування державних структур в українському Прикарпатті / М. Филипчук // Галицько-Буковинський хронограф. — № 1 (3). — Івано-Франківськ ; Чернівці, 1999. — С. 99—106.
22. *Филипчук М.* Проблема хронології і періодизації слов'янських старожитностей українського Прикарпаття другої половини I тис. н. е. / М. Филипчук // Середньовічна Європа: погляд з кінця XX ст. Матеріали наук. конф. 16—18 березня 2000 р. — Чернівці, 2000. — С. 36—46.
23. *Филипчук М.А.* Керамічний посуд з поселень Райковецької культури українського Прикарпаття (проблеми хронології і періодизації) / М.А. Филипчук // Carpatica — Карпатика (Давнина і сучасність). — Вип. 33. — Ужгород, 2005. — С. 110—131.
24. *Филипчук М.* Державотворчі процеси в Українському Прикарпатті у VIII—X ст. / М. Филипчук // Вісник Інституту археології ЛНУ ім. І. Франка. — Львів, 2006. — Вип. 1. — С. 58—70.
25. *Филипчук М.* Райковецька культура в українському Прикарпатті: хронологія і періодизація / М. Филипчук // Вісник інституту археології ЛНУ ім. І. Франка. — Львів, 2008. — Вип. 3. — С. 68—135.
26. *Филипчук М.А.* Структура Пліснеського археологічного комплексу в слов'янський та давньоруський час / М.А. Филипчук // Вісник Інституту археології ЛНУ ім. І. Франка. — Львів, 2009. — Вип. 4. — С. 3—21.
27. *Филипчук М.А.* Звіт про археологічні розкопки на території літописного Пліснеська у 2007 році / М.А. Филипчук // Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка. — Львів, 2009. — 131 с.
28. *Филипчук М.* Звіт про дослідження Пліснеського археологічного комплексу у 2009 році / М. Филипчук // Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка. — Львів, 2010. — 250 с.
29. *Филипчук М.А.* Попередні результати дослідження культового місця слов'янського часу на території Пліснеського Археологічного комплексу в 2009 р. / М.А. Филипчук // Вісник Інституту археології Львівського Національного Університету імені Івана Франка. — Львів, 2010. — Вип. 5. — С. 137—169.
30. *Филипчук М.* Звіт про дослідження Пліснеського археологічного комплексу у 2010 році / М. Филипчук // Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка. — Львів, 2011. — 280 с.

31. *Филипчук М.А.* До питання про ритуальні інгумаційні поховання жертовного поясу святилища Пліснеського городища (за матеріалами досліджень 2009 р.) / М.А. Филипчук, Г.В. Соловій // Вісник Інституту археології Львівського національного університету ім. І. Франка. — Львів, 2011. — Вип. 6. — С. 62—95.
32. *Филипчук М.А.* Попередні результати дослідження лінії захисту східної частини ур. Оленин Парк на території Пліснеськогоархеологічногокомплексу/М.А.Филипчук, А.М. Филипчук // Вісник ІА ЛНУ ім. І. Франка. — Львів, 2011. — Вип. 6. — С. 172—200.
33. *Филипчук М.А.* До питання про ритуальні поховання в межах «жертовного поясу» культового місця Пліснеського археологічного комплексу (за матеріалами досліджень 2009 року) / М.А. Филипчук, Г.В. Соловій // Наукові записки Львівського історичного музею. — Вип. 15. — 2012. — С. 24—41.
34. *Филипчук М.* Звіт про дослідження Пліснеського археологічного комплексу у 2011 році / М. Филипчук // Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка. — Львів, 2012. — 265 с.
35. *Филипчук М.А.* Попередні результати дослідження четвертої лінії захисту (валу № 5) Пліснеського археологічного комплексу у 2011 р. / М.А. Филипчук, А.М. Филипчук // Вісник ІА ЛНУ ім. І. Франка. — Львів, 2012. — Вип. 7. — С. 128—156.
36. *Филипчук М.* Слов'янські поселення VIII—X ст. в українському Прикарпатті / М. Филипчук. — Львів, 2012. — 312 с.
37. *Филипчук М.* Звіт про дослідження Пліснеського археологічного комплексу у 2012 році / М. Филипчук // Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка. — Львів, 2013. — 268 с.
38. *Филипчук М.А.* Попередні результати дослідження лінії захисту № 4 (валу № 5) Пліснеського археологічного комплексу у 2012 р. / М.А. Филипчук, А.М. Филипчук // Вісник ІА ЛНУ ім. І. Франка. — Львів, 2013. — Вип. 8. — С. 168—186.
39. *Филипчук М.* Звіт про результати дослідження Пліснеського археологічного комплексу у 2013 році / М. Филипчук // Науковий архів ІА ЛНУ ім. І. Франка. — Львів, 2014. — 236 с.
40. *Fylypčuk A.* O pitanju početne etape slavenskih migracija gornjim tokom Zapadnog Buga te Gornjim i Srednjim Podnistrov'jem / A. Fylypčuk // Ukrajinski Karpati: etnogeneza — arheologija — etnologija. Zbornik radov (prijevod s ukrajinskoga). — Zagreb, 2014. — S. 71—94.
41. *Fylyptscuk M.* Der archäologishe Komplex von Plisnesko / M. Fylyptscuk // Mezi raným a vrcholným stredovekěm. Pavlu Kouřilovi k šedesátým narozenám přátelé, kolegové a žáci. — Brno, 2012. — S. 235—250.

Galyna Fylypchuk

THE CULT OBJECTS OF OLENYN PARK TRACT IN PLISNESK ARCHAEOLOGIC COMPLEX: AN ATTEMPT OF INTERDISCIPLINARY INTERPRETATION

The article has presented an attempt of interdisciplinary studies in Olenyn Park tract cult objects. The research-work has been based on the syntheses of archaeological, historical, ethnological and anthropologic data. Perspectives for further scientific investigations of interdisciplinary nature have been traced.

Keywords: Plisnesk archaeological complex, cult center, paganism, Christianity, multidisciplinary approaches, interdisciplinary approach.

Галына Фылыпчук

КУЛЬТОВЫЕ ОБЪЕКТЫ УРОЧИЩА «ОЛЕНИН ПАРК» (ПЛИСНЕСКИЙ АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС): ПОПЫТКА МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

В статье на основе синтеза данных археологии, истории, этнологии и антропологии осуществляется попытка междисциплинарной интерпретации культовых объектов урочища «Оленин Парк». Акцентируется перспективность дальнейших научных поисков интердисциплинарного характера.

Ключевые слова: Плисненский археологический комплекс, культовый центр, язычество, христианство, междисциплинарные подходы, интердисциплинарность.

Роман РАДОВИЧ

ПОЛІСЬКА ПІЧ: ОСОБЛИВОСТІ СПОРУДЖЕННЯ ТОПОЧНОЇ КАМЕРИ

Розглядається одна із важливих проблем, пов'язаних із системою опалення поліського житла — формування топочної камери (склепіння) традиційної печі. Основна увага зосереджена на її конструктивних особливостях, техніці й технології спорудження, основних будівельних матеріалах, виборі оптимальних розмірів склепіння (висоти, ширини, довжини), його конфігурації тощо.

Ключові слова: Полісся, житло, піч, топочна камера, склепіння.

Важливою типологічною рисою традиційного українського (як і усього східнослов'янського) житлобудівництва є використання варистої печі як основного опалювального пристрою. Топочна камера — головна робоча частина такої печі, розташовувалась на піднятій над долівкою чотирикутній платформі — опічч. Опіччя завершувалось вибитим з глини (чи спорудженим з інших матеріалів) черінем. Перед пічним отвором влаштовували припічок, а збоку від склепіння — запічок. В одній із попередніх робіт ми розглянули конструктивні особливості опіччя та черені (див.: *Р. Радович*. Поліська піч: специфіка формування опіччя. Народознавчі зошити, 2014, № 2). Натомість у запропонованій розвідці будуть розглянуті особливості формування самої топочної камери («скле́пу»)[1].

Описуючи печебудівництво слов'ян, відомий польський учений Казимир Мошинський відзначав, що у переважної частини північних слов'ян (східних і західних. — *Р. Р.*), починаючи від Уралу і закінчуючи у західних Карпатах, піч мала форму «видовженого куба (шестистінка) із внутрішньою ямою» [51, s. 538]. Сьогодні достовірно не встановлено час виникнення у слов'ян печі кубічної форми (з плоским верхом). Наявні археологічні та джерельні матеріали дають змогу припустити, що в Україні це відбувалось приблизно у проміжку XIV—XVI століть. Адже у XII—XIII ст. (почасти це торкається й XIV ст.) тут побутували печі круглої (рідше овальної чи підковоподібної форми) із завнішнім діаметром 1,0—1,5 м та товщиною стінок у нижній частині 20—30 см, а вище — не більше 10—15 см [27,

---

[1] У роботі для позначення адміністративних одиниць будемо використовувати наступні скорочення: Рівненська обл. — Рів., Березнівський р-н — Берез., Володимирецький р-н — Волод., Дубровицький р-н — Дуб., Зарічненський р-н — Зар., Рокитнянський — Рок., Сарненський р-н — Сар., Костопільський — Кост.; Волинська обл. — Вол., Любомльський — Любом., Любешівський — Любеш., Камінь-Каширський р-н — К.-Каш., Шацький — Шац., Ратнівський — Рат, Маневицький — Ман.; Житомирська обл. — Жит., Ємільчинський р-н — Єм., Новоград-Волинський р-н — Н.-Вол., Овруцький р-н — Овр., Олевський р-н — Ол., Коростенський р-н — Кор., Лугинський р-н — Луг., Малинський р-н — Мал., Народицький р-н — Нар., Радомиський р-н — Рад.; Київська обл. — Київ., Іванківський р-н — Ів., Поліський р-н — Пол., колишній Чорнобильський р-н — Чор.; Сумська обл. — Сум., Глухівський р-н — Глух.; Гомельська обл. (Білорусія) — Гом., Брагинський р-н — Браг.

с. 154]. Натомість вже у сер. XVII ст. піч із плоскою верхньою черінню, яку використовували для спання, була в Україні звичним явищем. Скажімо, член швецького посольства до гетьмана Богдана Хмельницького, німецький пастор Конрад Яків Гільдебрант, що відвідав Україну у 1656—1657 рр., описуючи житло місцевого населення, відзначав: «…У хатах стоїть велика піч, де вони печуть і варять, а зверху на ній, на овечих шкірах (на старих кожухах) сплять діти і прислуга» [22, с. 56]. Поряд із тим, на теренах Росії (м. Москва), відповідно до опису одного із європейських мандрівників (Барберіні, 1565 р.), таке використання печі відоме вже у сер. XVI ст.; «…в кімнаті для тепла піч, де звичайно спить вся сім'я…» [42, с. 129]. Цілком ймовірно, що на півночі давньої Русі це явище мало місце швидше, ніж у південних районах, оскільки вже у XII—XIII ст. тут переважали прямокутні у плані печі (зложені з каміння на глині) із значним розміром сторін основи (2—3 м) [27, с. 155].

Слід зауважити, що в окремих південних околицях Середнього Полісся у кін. XIX — на поч. XX ст., як реліктове явище, траплялись також печі напівциліндричної форми [51, s. 539]. Надвірні літні печі подібної конфігурації (напівциліндричні чи куполасті) ще у сер. XX ст. побутували в Закарпатській області [35, с. 16] (до речі, їх там можна побачити й у наш час[2]), а також у південних областях України (с. Володимирівка на Кіровоградщині) [35, с. 16]. Цілком ймовірно, що таку ж конфігурацію мала «мечеть, на якій пекли хліб», у «бурдюгах» (землянках) запорізьких козаків XVI—XVII ст., згадуваних відомим українським істориком Дмитром Яворницьким [47, с. 189—190]. Український дослідник І. Симоненко вважав конструктивні особливості таких печей (напівциліндричних чи куполастих) дуже архаїчними [35, с. 16]. Заразом дослідник відзначав, що конструкція хатньої печі (у Закарпатті. — *Р. Р.*) мало чим відрізняється від надвірної (лише «куполу склепу печі надають форму квадрата чи прямокутника, накладаючи у відповідні місця глини») [35, с. 17]. У зазначених випадках, безперечно, спостерігаємо два етапи формування традиційної вaристої печі українців. Адже традиційна українська вариста піч, кубічної форми, у процесі спорудження проходить два етапи. На першому — по дерев'яному каркасі з глини, каменя чи цегли споруджують саме склепіння, яке має продовгувату коритоподібну форму (здебільшого напівциліндричну, а на Поділлі часом — дещо куполасту[3]). На завершальному етапі на склепіння зверху накладають глини, зовнішні боки вирівнюють, надаючи їм форми вертикальних стінок, а верхню площину вигладжують у формі рівної горизонтальної площини [36, с. 236; 35, с. 16—17].

Процес спорудження топочної камери був доволі трудомістким і надзвичайно відповідальним, адже від дотримання усіх технологічних вимог, правильно вибраного матеріалу тощо залежали кулінарно-технологічні та теплотехнічні можливості цього опалювального пристрою. Як уже зазначалось, давні поліські печі мали доволі значні розміри. Відповідно до обмірних матеріалів, параметри печей (без припічка й запічка) у кін. XIX — сер. XX ст. були наступними: шарина (з боку пічного отвору) здебільшого коливалась у межах 1,5—1,7 м, довжина — 1,5—1,6 м (рідше ці величини могли бути дещо більшими чи меншими), воночас висота завжди залишалась доволі стабільною — 0,6—0,7 м[4] (висота давньорусь-

[2] У 2012 р. під час наукової експедиції ми бачили такі печі у сс. Крайникове, Березове Хустського р-ну Закарпатської обл.

[3] На півдні Поділля (сс. Гринчук, Рогізна та ін. Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл.) зустрічався так званий «склеп бочечкою», (тобто посередині склепіння було вищим і ширшим, ніж по краях).

[4] У процесі проведення польових робіт на Поліссі нами було обміряно більше 40 печей кін. XIX — сер. XX ст. Їх зовнішні розміри становлять (ширина (з боку пічного отвору) / довжина / висота): 1,6 х 1,49 х 0,6 м (с. Бузаки К.-Каш. Вол.), 1,7 х 1,62 х 0,63 м (с. Піщане К.-Каш. Вол.), 1,5 х 1,7 х 0,7 м (с. Раків Ліс К.-Каш. Вол.), 1,32 х 1,47 х 0,6 м (с. Забріддя Рат. Вол.), 1,57 х 1,7 х 0,6 м (с. Гірки Любеш. Вол.), 1,36 х 1,58 х 0,68 м (с. Залісці Рожищ. Вол.), 1,39 х 1,73 х 0,58 м (с. Тишвиця Беркезн. Рів.), 1,47 х 1,55 х 0,64 м (с. Немовичі Сар. Рів.), 1,57 х 1,5 х 0,6 м (с. Красносілля Волод. Рів.), 1,4 х 1,31 х 0,59 м (с. Рудне Костоп. Рів.), 1,6 х 1,61 х 0,57 м (с. Більська Воля Волод Рів.), 1,34 х 1,4 х 0,58 м (с. Городок Волод. Рів.), 1,61 х 1,82 х 0,71 м (с. Городок Волод. Рів.), 1,5 х 1,2 х 0,7 м (с. Березино Волод. Рів.), 1,53 х 1,4 х 0,7 м (с. Великий Корогод Чор. Київ.), 1,35 х 1,2 х 0,6 м (с. Великий Корогод Чор. Київ.), 1,64 х 1,52 х 0,69 м (с. Кошовка Чор. Київ.), 1,40 х 1,38 х 0,62 м (с. Кошовка Чор. Київ.), 1,42 х 1,37 х 0,63 м (с. Старосілля Чор. Київ.), 1,37 х 1,32 х 0,6 м (с. Старосілля Чор. Київ.), 1,56 х 1,54 х 0,69 м (с. Крива Гора Чор. Київ.), 1,4 х 1,1 х 5,8 м (с. Крива Гора Чор. Київ.), 1,5 х 1,3 х 0,58 м

ких куполастих печей XII—XIII ст. становила 0,4 — 0,6 м [27, с. 154]). В окремих випадках поліщуки відзначають, що колись розміри «верхнього череня» печі визначали «по хозяйці»: «Як робили піч, то її довжина рівна росту хазяйки, щоб свободно можна полежать» (с. Чоповичі Мал. Жит.). Невипадковість такого твердження засвідчують й інформації, здобуті іншими дослідниками[5].

Топочну камеру («склєп», «склеп», «скльоп», «склепува́ння», «склєпі́нє», «склепі́нє», «склепі́ня», «склепе́нє», «ви́кот», «ві́кот», «не́бо», «поднебє́нє», «поднебе́не» «поднебі́нє» «пуднебі́нє», «подне́бене», «у́стє», «у́стя», «го́рен» «го́рно», «бараба́н», «каба́н», «коба́н», «кобо́н», «кобі́лу», «свод», «будку», «бочку») споруджували після влаштування «череня». Перед майбутнім пічним отвором на опіччі залишали місце на припічок, а збоку — на запічок (в тому разі, коли останній не споруджувався окремо). З метою протипожежної безпеки, між склепінням, напільною і пороговою стінами житлової кімнати залишали деяку відстань, яку в процесі вбивання печі заповнювали глиною, піском тощо. На Житомирщині (Нар., Овр.) ця відстань коливалась у межах 0,2—0,3 м [37, с. 132]. Приблизно такою її робили і в інших регіонах Полісся (0,3 м — сс. Кочичине, Андрієвичі Єм. Жит.; Сошичне, Раків Ліс К.-Каш. Вол.; 0,25—0,3 м — сс. Гірки Любеш. Вол.; Велике Вербче Сар. Рів.; 0,3—0,35 м — с. Городещина Пол. Київ, 0,2—0,25 м — с. Будо-Варовичі Пол. Київ.). Відповідно до наших обмірних матеріалів із Зони відчуження: у с. Черевач (Чор. Київ.) «склеп» відсунутий від тильної стіни на 0,48 м, від прогової — на 0,19 м; у с. Іловниця (Чор. Київ.) в одному випадку відповідно — на 0,23 м та 0,21 м, в іншому — на 0,25 м та 0,3 м. Інколи з тих же протипожежних міркувань поліщуки промуровували каменем бурдюр уздовж напільної і порогової стін навпроти майбутнього склепіння [37, с. 132]. Топочній камері надавали напівциліндричної форми. Її ширина, як показують обміри, здебільшого коливалась у межах 0,8—1 м, висота — 0,35—0,5 м, довжина — 1—1,2 м[6] (відповідно до матеріалів сучасного українського ученого Романа Сілецького, на Поліссі та в деяких інших регіонах України висота склепіння коливалась у межах 32—43 см [36, с. 237]). В окремих випадках ці розміри могли бути дещо більшими чи меншими[7]. Наприклад, у с. Симони (Єм. Жит.) нами обміряно піч із розмірами «склепіння»: ширина — 0,65 м, висота — 0,35 м, довжина — 0,84 м. Водночас у с. Радове (Зар. Рів.) оптимальною висотою склепіння вважали 0,45 м, *«бо сорок* [сантиметрів] *— мало, а п'ятдесять — вже виходить дим»*. Певною мірою розміри топочної камери (як і всієї печі) залежали від розмірів житлового при-

(с. Крива Гора Чор. Київ.), 1,44 x 1,35 x 0,73 м (с. Крива Гора Чор. Київ.), 1,4 x 1,12 x 0,58 м (с. Зимовище Чор. Київ.), 1,4 x 1,16 x 0,6 м (с. Зимовище Чор. Київ.), 1,36 x 1,22 x 0,6 м (с. Зимовище Чор. Київ.), 1,53 x 1,48 x 0,73 м (с. Черевач Чор. Київ.), 1,48 x 1,26 x 0,63 м (с. Старі Шепеличі Чор. Київ.), 1,59 x 1,41 x 0,7 м (с. Старі Шепеличі Чор. Київ.), 1,53 x 1,32 x 0,65 м (с. Мвашеве Чор. Київ.), 1,7 x 1,7 x 0,68 м (с. Мвашеве Чор. Київ.), 1,41 x 1,37 x 0,58 м (с. Мвашеве Чор. Київ.), 1,35x1,3x0,6 м (с. Іловниця Чор. Київ.), 1,35x1,23x0,6 м (с. Іловниця Чор. Київ.), 1,7 x 1,7 x 0,71 м (с. Луб'янка Пол. Київ.), 1,97 x 1,86 x 0,66 м (с. Луб'янка Пол. Київ.), 2,18 x 1,49 x 0,64 м (с. Луб'янка Пол. Київ.), 1,8 x 1,57 x 0,63 м (с. Луб'янка Пол. Київ.), 1,69 x 1,75 x 0,65 м (с. Красятичі Пол. Київ.), 1,61 x 1,4 x 0,64 м (с. Калинівка Пол. Київ.).

5 Наприклад, у с. Бабиничі (Нар. Жит.) розмір печі теж залежав від зросту мешканців хати — піч робили такою, «щоб на печі було можна в повний зріст спати» [37, с. 131].

6 Топочна камера у печі зі с. Черевач (Чор. Київ.): ширина — 0,97 м, довжина — 1 м, висота — 0,53 м; топочна камера у печі зі с. Іловниця (Чор. Київ.): ширина 0,94 м, довжина — 1,07 м, висота — 0,4 м; топочна камера у печі зі с. Іловниця (Чор. Київ.): ширина 0,85 м, довжина — 0,98 м, висота — 0,4 м; топочна камера у печі зі с. Хотешів (К.-Каш. Вол.): ширина — 1 м, довжина — 1,15 м, висота — 0,44 м; топочна камера у печі зі с. Семони (Єм. Жит.): ширина — 0,8 м, довжина — 1 м, висота — 0,35 м; топочна камера у печі зі с. Білки (Берез. Рів.): ширина — 82 см, висоташина — 26 см; топочна камера у печі зі с Поляни (Берез. Рів.): ширина — 60—70 см; висота — 50 см; довжина — 80 см.

7 Відповідно до інформацій респондентів: висота склепіння 40 см (сс. Буда Варовичі, Діброва Пол. Київ.); висота склепіння 49 см, ширина — 70 см (с. Полиці К.-Каш. Вол.); висота склепіння 60 см, ширина — 1 м (с. Качин К.-Каш. Вол.); висота склепіння 37 см, ширина — 1 м (с. Хотешів К.-Каш. Вол.); висота склепіння 50 см, ширина — 1 м (с. Угриничі Любеш. Вол.); висота склепіння 40 см, ширина — 1 м (с. Серехів Ман. Вол.). Правда у с. Гірки (Любеш. Вол.) одержуємо одиничну інформацію, що були дуже давні печі, в яких «поднебєнє було широке больше метра і вишей сімдесят сантиметрів» (див.: Зап. 7.07. 2011 р. у с. Гірки Любешівського р-ну Волинської обл. від Цибановича (Калакута) Степана Антоновича, 1929 р. н.).

міщення (відповідно — й заможності господаря). Загальну величину печі (топки), як і в інших регіонах України [24, с. 230], поліщуки визначали кількістю «буханок» («хлібин», «булок хліба»), які одночасно можна було у ній випікати (сс. Старий Чорторийськ Ман., Залісся К.-Каш. Вол.; Ремчиці Сар., Білки Берез. Рів.). Скажімо, «пєч на шість буханок» вважалась малою, «пєч на восєм буханок» — середньою, «пєч на дванадцять буханок» — великою (сс. Старий Чорторийськ Ман. Вол.)[8]. Найбільшою поліщуки вважали піч, «у якій зразу пекли дванадцять буханок хліба» (с. Білки Берез. Рів.). У с. Залісся (К.-Каш. Вол.) респонденти твердять, що «велика піч на дванадцять булок хліба» мала ширину склепіння 1 м, а довжину 1,2—1,3 м[9]. Водночас у с. Ремчиці (Сар. Рів.) вважають, що у піч «один на один метр» входило десять хлібин. Місцями (с. Полиці К.-Каш. Вол.) твердять, що ширина «склепу» має бути від 0,9 до 1 м, «*щоб в печ* (по ширині. — *Р. Р.*) *влізло два чавуни чи баняки з стравою*».

При влаштуванні склепу використовували різні будівельні матеріали, технології, конструкції опалубки тощо. Одним із найдавніших дослідники вважають склепіння вибите з «глини» («глею», «землі»). У деяких місцевостях до глини додавали дрібне каміння. Глинобитну піч, зазвичай, господар споруджував самостійно, чи при допомозі сусідів. Як зазначав Олександр Русов стосовно колишнього Суражського повіту (Брянсько-Жиздринське Полісся), посилаючись на матеріали, Г. Єсимонтовського (1845 р.): «Піч… настільки просто влаштована, що її вміє і може скласти всякий, тільки багаті люди звертаються за допомогою пічника; бідні споруджують її самі, збиваючи з глини…» [30, с. 148]. Згадки про глинобитні печі широко засвідчені джерельним матеріалом XIX століття. Зокрема, дослідники згадують їх у колишніх Суражському (1845 р.) [30, с. 148], Ніжинському (1878 р.) [30, с. 151] повітах на Чернігівщині, у селах Яполоть (Кост.; 1854 р.) [12, с. 308] на Рівненщині, Самарах (Рат.; 1885—1886 рр.) [12, с. 323] Волинської обл. За даними І. Толмачова, «печі з землі» ще у кін. XIX ст. (1897 р.) широко побутували на Середньому Поліссі (України і Білорусії. — *Р. Р.*), особливо «у північно-західному куті регіону» [39, с. 240, 243]. Так будували печі у кін. XIX ст. на Чорнобильщині (с. Новошепеличі) [11, с. 471]. Згадує биті печі на Слонімському Поліссі (с. Житлин) П. Шейн (1903 р.) [45, с. 360]. У кін. XIX ст. (1897 р.) широко побутували вони на Туровщині (колишній Мозирський повіт, Білорусь) [13, с. 697]. Такими були давніші печі й на Річицькому Поліссі (правда вже на початку 1880-х рр. вони траплялись тут доволі рідко, хіба що у глухих закутках) [53, s. 120]. За даними польської дослідниці Зофії Стащак, первісне склепіння («*podniebienie*») на Люблінщині також споруджували «з дошок, обліплених глиною» [54, s. 176]. Згадки про «биті» печі (які зрідка споруджували тут ще у першій чверті XX ст.) фіксуємо у низці населених пунктів Правобережного Полісся: сс. Літвиця, Грицьки, Будимля, Вільне Дубр., Тутовичі, Велике Вербче, Ремчиці Сар., Мульчиці, Хіноча, Степангород Волод., Річиця, Морочне, Кухче Зар., Поляни, Богуші, Бистричі Берез., Ставок Кост. (Рів.); Вигів Корост., Білокоровичі, Лопатичі Ол., Недашки, Буки Малин. (Жит.); Буда Вовчаківська Пол., Паришів, Рудня-Вересня Чор. (Київ.); Бузаки К.-Каш., Столінські Смоляри Любом. (Вол.) та ін. Такі печі, вибиті «з чистої глини», ще у кін. 20-х рр. XX ст. (1928—1929 рр.) переважали у багатьох селах на теренах Полісся Білорусі (сс. Дуброва Лельчицького, Радзілавичі Туровського р-нів Мозирської округи) [3, с. 275; 10, с. 284]. У деяких місцевостях поліщуки вважали, що така піч є кращою від печі, складеної із сирої цегли, оскільки остання з часом, у процесі експлуатації, під дією вогню, розсипається: «*Барабан викладали з сировки, а давно добре вимішаний з половою глей вибивали — і так робили барабан. Такий барабан був крепший ніж з сировки, бо не висипається, а сировка через якесь врем'я кришиться і висипається*» (с. Ставок Кост. Рів.).

При спорудженні глинобитного склепіння поліщуки застосовували декілька різних способів виготовлення опалубки. Давню традицію на Поліссі має опалубка з використанням розколеної навпіл чи дещо протесаної з нижнього боку колоди або розколеного надвоє кадуба, як шаблону для склепіння [9, с. 65; 32, с. 56; 37, с. 133]. Описуючи традиційну культуру слов'ян, К. Мошинський відзначав використання такої опалубки як характерну рису печебудівни-

[8] Зап. 9.07.2011 р. у с. Старий Чорторийськ Маневицького р-ну Волинської обл. від Чеп Григорія, 1934 р. н.

[9] Зап. 27.07.2012 р. у с. Полиці Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. від Поліщука Анатолія Фадеєвича, 1948 р. н.

цтва поліщуків і гуцулів, на відміну від інших місцевостей на просторі усієї північної слов'янщини: «...Яму (склепіння. — *Р. Р.*) формують дуже по різному. На Гуцульщині і на Поліссі кладуть на вбиту поверхню колоду дерева за величиною ями, вкривають її глиною, а потім колоду поступово випалюють. В інших місцях кладуть в'язку дров чи роблять опалубку з дощок чи плоту» [51, s. 538]. Як показують наші польові матеріали, у поліському краї такий спосіб спорудження топочної камери доволі широко використовували ще у кін. XIX — на поч. XX ст., а в окремих випадках ще й 1930-х роках. Скажімо, у с. Велике Вербче (Сар. Рів.) «барабан» колись споруджували наступним чином. На попередньо вбиту черінь ставили «колодку» (півколоду чи дещо протесану з нижнього боку колоду), завширшки приблизно 0,6—0,75 м і завдовжки 0,8—1,2 м. Колоду вкладали таким чином, що на опічці перед майбутнім пічним отвором залишали місце на припічок, а від тильної і порогової стіни відступали 10—15 см (з протипожежних міркувань). На опічці у місці двох зовнішніх стінок печі закріплювали дерев'яні щити. У порожнину опалубки поступово (шарами) засипали зволожену глину і вбивали її («навколо колодку забивали мокрою глиною») — спершу прачем (навколо кадуба), потім «довбенькою», а потім — знову прачем. Глину добре вимішували, щоб «не було кремха» (невимішаних твердих часточок). Впродовж певного часу піч сохла, після чого колоду поступово (протягом кількох днів. — *Р. Р.*) випалювали. Після випалювання внутрішні стінки дещо вирівнювали, протісуючи лопатою чи чимось іншим, та змащували глиняним розчином[10]. Подібним чином топочну камеру споруджували й у деяких інших селах: «*Клалі колоду і навколо неї вибивалі з гліни*» (с. Будимля Дуб. Рів.)[11]; «*Ставили бруса, обліпували і бруса випалювали*» (с. Хіноча Волод. Рів.)[12]; «*На черен ложили дерев'яну колодку, її оббивали глиною... потім випалювали колодку*» (Морочне Зар. Рів.)[13]. Інколи для опалубки вживали дуплаві стовбури: «*Колись склеп робили — брали бревно осини з жолобом, клали, і ліпили ту колодку глиною, потім випалювали*» (с. Кухче Зар. Рів.)[14]; «*Ложили дуплинату колоду, оббивали гліною, потім туди накладали дров і випалювали — це барабан (поднебенє)*» (с. Степангород Волод. Рів.)[15]; «*Шукають оситовату* (дуплаву. — *Р. Р.*) *колоду, ставлять її на черінь і оббивають глиною. Коли трохи висохне, колоду потрохи випалюють — так колись робили барабан*» (с. Поліське Берез. Рів.)[16]. Аналогічні способи формування склепіння використовували й у Білорусі [20, с. 145—146], зокрема на Туровщині (колишній Мозирський повіт): «...Піч у курних хатах споруджується так: спершу по необхідному об'єму печі встановлюють колоду з наскрізною дирою всередині, колоду ту міцно забивають глиною необхідної товщини, а потім у порожнину колоди накладають дрібних дров і запалюють їх...» [13, с. 697]. Колоду міг замінити й розколений навпіл кадуб (дерев'яна посудина) [32, с. 56; 37, с. 133]. Скажімо, за матеріалами Р. Сілецького, у сс. Красилівка, Піхоцьке (Овр. Жит.) половину такого «кадуба» встановлювали на черінь і зверху на товщину завширшки в «долоню руки» обліплювали глиною, після чого із двох зовнішніх сторін встановлювали опалубку, набивали глину і вирівнювали «верхню черінь». У с. Піхоцьке «барабан» не вибивали прачем, а виліплювали вручну з густої, змоченої водою глини. Після висихання «кадуб» випалювали [37, с. 133]. У Карпатах, крім гуцулів [46, с. 121], подібну опалубку при спорудженні склепіння печі довший час використовували також лемки [33, с. 279; 38, с. 213; 49, s. 132] та бойки [16, с. 66; 49, s. 132]. Власне з карпатського регіону маємо детальні описи технологіч-

[10] Зап. 29.07.2008 р. у с. Велике Вербче Сарненського р-ну Рівенської обл. від Мельника Василя Федоровича, 1930 р. н.

[11] Зап. 07.08.2008 р. у с. Будимля Дубровицького р-ну Рівенської обл. від Торського Павла Васильовича, 1924 р. н.

[12] Зап. 1.08.2009 р. у с. Хіноча Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Шелігана Дмитра Ісаковича, 1942 р. н.

[13] Зап. 25.07.2010 р. у с. Морочне Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Карпович Івана Петровича, 1915 р. н.

[14] Зап. 29.07.2010 р. у с. Кухче Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Харковця Володимира Антоновича, 1930 р. н.

[15] Зап. 6.08.2009 р. у с. Степангород Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Мельника Романа Дмитровича, 1939 р. н.

[16] Зап. 5.08.2013 р. у с. Поліське Березнівського р-ну Рівненської обл. від Гаргалюка Адама Миколайовича, 1923 р. н.

них процесів, пов'язаних з його влаштуванням[17]. Пичому, як свідчать наші польові матеріали, доволі часто таку опалубку тут вживали ще на поч. — у пер. пол. XX століття. Інформації про неї одержуємо у низці гуцульських, бойківських та лемківстких сіл[18].

Одним із найпростіших, а відтак, й найдавніших був також спосіб влаштування глинобитної печі («печі з землі»), описаний І. Толмачовим на Середньому Поліссі (1897 р.): «…На верхній збитий шар (черінь печі. — *Р. Р.*) кладуть мішок, туго набитий соломою, після чого знову накладають землю, туго вбиваючи її, поки піч не досягне потрібної висоти. Відтак розв'язують мішок і вибирають солому: отвір і є вариста піч; всередині її добре вистругують лопатою. Пісдя чого зовні і всередині усю піч дбайливо обмазують глиною» [39, с. 243]. На Правобережному Поліссі для опалубки могли використовувати мішок, заповнений просом (яке потім легко висипали, розв'язавши мішок) [32, с. 56]. Подібні засоби (мішок, щільно набитий половою, великий куль соломи) при спорудженні глинобитних печей широко використовували й в Українському Лісостепу [18, с. 63; 25, с. 213—214; 44, с. 381]. Інколи поліщуки вживали інший конструктивний варіант опалубки, який дослідники вважають теж одним із дуже давніх: майбутню топочну порожнину печі закладали штабелем дров чи нетовстих колодок [32, с. 56; 37, с. 132]. Наприклад, такий спосіб формування склепіння зі с. Новошепеличі (Чор. Київ.) наводить Н. Заглада (1934 р.): «…Там, де мала бути топка, клали кучку дров у формі пічі, обліплювали глиною, набивали «кабана» з глини. Може 100 пуд глини треба…» [11, с. 471]. Більш детально цей технологічний процес описав П. Шейн у с. Житлин (Слонімське Полісся; Білорусія): «На черень кладуть купу полін (за розмірами майбутньої печі — яку хочуть). Зверху накладають глину і її місять, обставивши по боках дошками, щоб вона не розходилась вбоки. Зверху згладжують і піч готова. Через 5—6 днів, як глина дещо просохне, випалюють дрова» [45, с. 360]. Подібним способом влаштовували склепіння у деяких інших районах Білорусі та у Литві (колишня Віленська губернія): «…На расадник (опічок. — *Р. Р.*) накладують купу плах, такої довжини і висоти, яка б відповідала отвору печі. Плахи обкладують глиною, якій надають рівне розположення дошками. Через 5—6 днів плахи запалюють, завдяки чому одержують склепінчату порожнину в глині...» [42, с. 185]. У с. Левковичах (Овр. Жит.) на черінь також накладали «брьовна, наліпляли на них глину, а потім їх випалювали». Поліна для цієї мюети старались використовувати дуже сирі, «щоб довго горіли і добре випалився склеп» [37, с. 132—133]. Опалубку, викладену із штабеля дров, використовували й у Карпатах, що засвідчують джерела[19] та наші польові матеріали

[17] Зокрема, бойки із с. Жукотин в Турківському р-ні Львівської обл. ще у кін. 30-х рр. XX ст. її споруджували наступним чином: «…беруть клец о промірі 75 см, довгий на 1 м. З одної сторони клец гладко стесують і тісно уставляють на убитій глині печі в її середині так, щоби клец лежав у відповіднім віддаленню від задньої і бічної стіни. Так уставлений клец убивають добре виробленою глиною. Понад вимурованим клецом роблять знову з глини платформу, але вже вищу ніж першу, на 25—30 см. Як глина зверху добре уложиться, вигладжують мокрою глиною і приступають до «випалення клеца». Коло чола клеца, від сторони припічка, кладуть огонь, який запалює клец. Клец поволі цілком спалюється на протягу 4—7 днів… По випаленню клеца, глина печі випалюється цілком на цеглу… Нутро випаленої печі вигладжують глиною» [16, с. 66]. Подібним способом у кін. XIX ст. влаштовували топку печі й гуцули: «…посередині вибитої стелини стелить короткий грубий ковбок; з двох боків від хати кладе в віддалену від того ковбка прямовисно дві лóдві (широкі грубі дощці) і вбиває їх у місці, де вони з собою або зо стінами творять простий кут; тепер сипле верх згаданого ковбка і округ него глини, як у яку скриню (замкнену з двох боків ловами, а здвох других хатними стінами); глину тоту убиває теж довбнею дуже туго до високости лодв; коли вже глина рівно з ловами убита, відкидує майстер лови, а ковбок підпалює; заким сей вогонь, висохне убита глина, почим витісує газда рискалем і вирівнює те місце, де був ковбок, і піч готова…» [46, с. 121].

[18] Села: Міжгір'я, Глибока, Бугрівка, Яблінка, Лукавиця, Саджава Богородчанського, Липа, Синиців Долинського, Ілемня, Липовиця Рожнятівського р-нів Івано-Франківської обл.; Розтока Нижня Воловецького, Люта Великоберезнянського, Луги, Поляна Косівська, Кевелів Рахівського р-нів Закарпатської обл.; Шандровець, Боберка Турківського р-ну Львівської обл. та ін.

[19] Ось як ще на поч. XX ст. споруджували таку піч у бойківському с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. Спершу влаштовували зрубне опіччя — «обруби». «Попри обруби ставлять дошки, від дверей на хижу і від північної стіни в напрямі до полудневої. Ті дошки запирають колами (запорами, підпорами), щоби не рушалися з місця. Де має бути отвір у печи, кладуть клециків на округло, відтак вносять глину, намітують поза попідпирані дошки і вбивають її довбнями, щоби уляглося, вирівнюють, а клеци підпалюють, аби цілком вигоріли, через

(сс. Глибока Богородчанського, Витвиця, Вишків Долинського р-нів Івано-Франківської; Сергії Путильського р-ну Чернівецької обл.).

У селі Столінські Смоляри (Любом. Вол.) топку («буду») колись робили наступним чином: на поверхні опіччя встановлювали міцні «каблуки», обплетені лозою, а в місці двох зовнішніх стінок — дерев'яні щити. Пліт змащували шаром глиняного розчину, відтак у порожнину (між щитами і склепінням) «забивали» глиняно-піщану суміш. Після просихання глини щити знімали, а внутрішню опалубку випалювали [26, с. 105]. Подібна опалубка, безперечно, теж є дуже давньою, проте у кін. XIX — на поч. XX ст. на Поліссі її використовували доволі рідко (крім зазначеного випадку згадок про неї практично не фіксуємо). Водночас місцями, зокрема на рівнинному Закарпатті, опалубка з плоту у глинобитних печах була доволі звичною ще у пер. пол. XX ст. [34, с. 96]. Нагадаємо, що круглі глиняні печі лісостепової частини України X—XI ст. часто зводили на каркасі з кілків чи прутів [27, с. 151]. Це ж торкається й аналогічних круглих (овальних чи підковоподібних) печей XII—XIII ст. з цієї території [27, с. 154]. До речі, як показують археологічні матеріали, круглі глинобитні печі у районі Полісся появились дещо швидше, ніж на решті території Русі (ймовірно, вже у VIII—X ст.) [27, с. 147]. Незначна товщина стінок цих печей (у нижній частині 20—30 см, у верхній — 10—15 см [27, с. 147]) промовляє на користь того, що їх, швидше за все, не вибивали, а виліплювали з глини (правда, глину могли ущільнювати, дещо побиваючи зверху)[20]. Щодо інших варіантів опалубок (розколеної колоди чи кадуба, штабеля дров, мішка набитого просом чи половою, кулів соломи тощо), вони, безперечно, пов'язані вже із «битими печами». Причому, розколена колода чи кадіб як опалубка має безпосереднє відношення до формування напівциліндричного склепіння (інші варіанти самостійно, без додаткової опорної частини, такої форми склепіння забезпечити не могли). На користь цього промовляють дещо модифіковані форми таких опалубок, які зустрічались у печебудівництві поліщуків у кін. XIX — на поч. XX століття. Скажімо, у с. Ремчицях (Сар. Рів.) ще на поч. XX ст. опалубку «склепу» споруджували наступним чином. На «черінь» встановлювали дві—чотири дуги, вигнуті з товстої лози (зв'язані у нижній частині мотузками), «всередину туго набивали соломи», після чого зверху «накладали глини» і вбивали. Впродовж кількох днів піч сохла, а вже потім її випалювали[21]. У с. Левковичах (Овр. Жит.) Р. Сілецький виявив новіший варіант опалубки з використанням полін: на черінь встановлювали два дерев'яні кружала на певній відстані один від одного, з'єднуючи їх поміж собою дрючками, внутрішню порожнину заповнювали полінами [37, с. 132—133].

Опалубка склепіння, основою якої було кілька дуг (дубових, в'язових, вербових чи березових), на Поліссі мала доволі давню традицію. Відповідно до матеріалів Г. Єсеминтовського, що походять з пер. пол. XIX ст. (1845 р.), у колишньому Суражському повіті (Брянсько-Жиздринське Полісся) «свод» глинобитної печі робили «на дерев'яних обручах, які після висихання свода виймають або випалюють» [30, с. 148]. Подібні «обручі» (дуги) використовували поліщуки й у колишньому Ніжинському повіті на Чернігівщині (1878 р.) [30, с. 151]. Більш детально процес виготовлення такої опалубки описав Р. Сілецький (сс. Давидки Нар., Лучанки Овр. Жит.): дубові чи березові гілляки розпарювали у гарячій воді чи на вогні, згинали в дугу і зв'язували протилежні їх кінці шнуром. Кілька таких дуг (переважно три—чотири) встановлювали на черінь, у верхній частині з'єднували дубовою палицею і суцільно вкривали «дранкою» [37, с. 133]. Подібним чином «барабан» печі влаштовували в інших регіонах Полісся (сс. Ладижичі Чор., Городещина Пол. Київ.; Ремчиці Сар., Біловеж Рок., Поляни, Яринівка, Маринин Берез., Великий Мидськ Кост. Рів.; Бузаки, Верхи К.-Каш., Старий Чорторийськ Ман. Вол.; Осова, Червона Воля Єм. Жит. та ін.). У с. Бузаки (К.-Каш. Вол.) на таку основу накладали (наліплювали, побиваючи «прачем») 10 см глини, впродовж кількох днів вона сохла, після чого піч наповнювали дровами, які разом з каркасом ви-

що зробиться отвір. Дошки стоять кілька днів, відтак їх виймають, спрятують і піч готова» [14, с. 11—12].

[20] Правда, як зазначає П. Раппопорт, інколи зустрічаються такі печі без будь яких слідів каркаса [27, с. 154]. Цілком ймовірно, що їх могли просто виліплювати з глини (без каркаса) давнім способом виготовлення ліпної кераміки (таку технологію ще у кін. XIX — на поч. XX ст. використовували для спорудження коминів (димозбірників над припічком) у деяких південних селах Поділлля на Тернопільщині.

[21] Зап. 23.07.2008 р. у с. Ремчиці Сарненського р-ну Рівенської обл. від Воронця Сергія Ілліча, 1948 р. н.

палювали. Лише після того встановлювали дерев'яну опалубку зовнішніх стінок, порожнину якої заповнювали глиною, а верх печі вирівнювали, надаючи йому форму рівної горизонтальної площини. У с. Старий Чорторийськ (Ман. Вол.) різновид такої опалубки застосовували ще у сер. XX ст. при спорудженні «склепу» з випаленої цегли. Проте тут вигнуті з лози каблуки («дуги») встановлювали на віддалі 18—20 см один від одного — «їх давали багато, так, щоб під кожен кірпіч ішло дві дуги»[22]. Подібну опалубку у кін. XIX — на поч. XX ст. широко використовували при спорудженні печей із глиносолом'яних вальків («глевків») у деяких південних околицях західного Поділля. Наприклад, у с. Шутроминці (Заліщицького р-ну Тернопільської області) для виготовлення такої опалубки ішло 25—30 грабових «каблуків» (їх ставили через кожних 4—6 см) [7, с. 82].

Проте вже у пер. чв. XX ст., особливо у середовищі професійних пічників, більшого поширення набула опалубка досконаліших конструкцій. Для її спорудження використовували два масивні дерев'яні півкруги («кобили», «кружки», «кружала», «півкруги»), які з'єднували поміж собою палицею і зверху обкладали дощечками (сс. Вигів Корост., Красилівка, Мала Фосня, Думинське Овр., Зубковичі Ол., В'язівка, Клочки, Яжборень Нар. Жит.; Полиці, Качан, Сошично К.-Каш. Вол.; Любиховичі, Кричильськ Сар. Рів. та ін.) [37, с. 133]. В інших випадках «кружала» замінювала пара півободів старих дерев'яних коліс від воза (з дуба чи в'яза [8, с. 336]): сс. Червона Волока Луг., Стовпинка, Білокоровичі, Лопатичі, Копище, Зубковичі Ол., Мала Чернігівка, Рудня Овр., Закусили, Жерев Нар., Макалевичі Рад., Андрієвичі Єм., Обиходи Кор. (Жит.); Біловеж, Березове Рок., Вільне, Великі Озера Дубр., Цепцевичі Сар. (Рів.); Буда Варовичі, Діброва, Городещина, Фабриківка, Тараси Пол. (Київ.); Видричі, Бузаки, Сошично К.-Каш., Річиця Рат. (Вол.) та ін. [37, с. 133]. В окремих випадках таких півободів застосовували три (сс. Буда Варовичі, Фабриківка, Тараси, Луб'янка Пол., Черевач Чор. Київ., Борутин Овр., Осова, Кочичине Єм. Жит.) [37, с. 133]. Така опалубка була вже багаторазового використання: під «кобили» чи «півободи» підкладали дерев'яні клинці або дрібні камінці, які після завершення робіт вибивали, а дуги виймали. Використання цієї конструкції в основному пов'язане із спорудженням склепіння з сирої чи випаленої цегли, проте нерідко так робили й глинобитну піч (сс. Буда Вовчаківська Пол. Київ.; Білокоровичі Ол. Жит.; Вільне Дубр. Рів.). Це ж підтверджують матеріали Ч. Піткевича з теренів Річицького Полісся Білорусії: «На дерев'яному «падпечче» встановлювали тимчасову «скриню» з грубих дощок (по величині печі), а у її середині маленьку «скриньку» за величиною «ями» печі, із заокругленими під циркуль щитами («кружала»). На щити вкладали дошки у формі склепіння (нижче від верху зовнішньої скрині на 15—20 см). Простір над ним (до самого верху зовнішньої скрині) набивали мокрою глиною. Як глина просохла, зовнішню скриню розбирали, а спереду ножем вирізали отвір печі. Після доброго висихання всієї маси глини пічну «яму» випалювали» [53, s. 233].

Для спорудження битої печі поліщуки вживали місцеві різновиди глин. Наприклад, у с. Рудня-Вересня (Чор. Київ.) для цього застосовували «крепшу глину, чорного кольору — глей»), на Річицькому Поліссі — «білу глину» [52, s. 120]. З «білої глини», яку «брали понад речкою», споружжували печі й у с. Богуші (Берез. Рів.). У с. Білокоровичі (Ол. Жит.) на «барабан» брали «синій глей з болота», який відзначався жаростійкістю. Натомість «білу глину» тут не вживали, бо вона, за спостереженням місцевого населення, «боїться вогню»[23]. У с. Малоглумчанка (Єм. Жит.) печі споруджували із «сивого глею» (як зазначають респонденти, «глей» брали власне «сивий» — «красний глей» для цієї мети був непридатний). Натомість у с. Городещина (Пол. Київ.) твердять, що «барабан» робили з «червоної глини», бо «сіра не піде… сіра глина розсипається». Для печі брали «руду глину» («білої глини» тут теж не вживали) й у с. Поліське (Берез. Рів.). У с. Павлюківка (Овр. Жит.) для зведення склепіння використовували лише «жерств'яну глину», до якої додавали 1—2 кг «крупчатої» солі («вона держить температуру») [37, с. 133]. Інколи до глини, з якої вибивали склепіння, домішували трохи піску (сс. Столінські Смоляри Любом. Вол.). Глиняно-піщану суміш використовували для цієї мети й на теренах Білорусі [4,

[22] Зап. 9.07.2011 р. у с. Старий Чорторийськ Маневицького р-ну Волинської обл. від Чеп Григорія, 1934 р. н.

[23] Зап. 21.07.1997 р. у с. Білокоровичі Олевського р-ну Житомирської обл. від Бенюка Василя Адамовича, 1921 р. н.

с. 56]. У с. Ставок (Кост. Рів.) піч вибивали з «глею, добре вимішаного з половою».

У східній частині Рівненської (Дубр., Сар., Рок., Березн.) та західній частині Житомирської (Ол., Єм., Новоград-Вол.) областей у печебудівництві, поряд із глиною, широко використовували місцеві породи каменю. За твердженням респондентів, у деяких селах найдавніші печі були «биті» з глини, до якої додавали дрібне каміння: «*Колись барабана вибивали з глею і каменя*» (сс. Лопатичі, Білокоровичі Ол., Вигів Кор., Червона Воля Новоград-Вол., Малоглумчанка, Сергіївка Єм. Жит.; Березове, Залуччя Рок., Хотинь Берез. Рів.). На Рівненщині (Дубр.) піч «ліплену з каменю і глини», — згадує Євгеніуш Франковський (1914 р.) [50, s. 166]. При спорудженні таких печей застосовували подібні опалубки й технології, як і в описаних вище глинобитних. Слід зазначити, що у глину домішували дрібне каміння при влаштуванні глинобитної печі й деінде в Україні [1, с. 29]. Подібним способом печі споруджували у деяких місцевостях Росії та у Білорусі. Наприклад, на півночі Росії «булижний камінь» середньої величини вбивали у глину шарами, таким чином, що шари глини чергувались із шарами каміння, а в Білорусі великі камені (вагою «близько пуда») розташовували у різних частинах печі (до десяти в одну піч) [6, с. 260]. Є. Романов описав дещо відмінний спосіб спорудження печі, битої з глини і каміння, у білорусів на півночі колишнього Биховського повіту Могильовської губернії[24]. Такі конструктивні різновид печі (із використанням каміння) Є. Бломквіст схильна розглядати «як своєрідне поєднання печі-кам'янки з глинобитною піччю» [6, с. 260].

У вказаному регіоні доволі давню традицію мала й інша конструкція печей (з більшим використанням каміння). У свій час К. Мошинський зазначав, що хлібну піч у слов'ян вибивають з глини, спорадично — з каменю і глини, але, «…наприклад, на півдні Середнього Полісся зустрічаються печі, складені майже виключно з великих каменів, а глиною заліплені лише шпари між каменями і їх поверхня вкрита тонким нерівним шаром глини» [51, s. 538]. Згадки про подібні печі знаходимо вже у матеріалах сер. XIX ст. (1854 р.), що походять з колишнього Овруцького повіту: «…Печі у більшості випадків з каменю…» [12, с. 318]. Їх споруджували як на дерев'яному (сс. Біловеж, Познань, Березове Рок., Великий Черемель, Великі Озера, Колки Дубр., Маринин Берез. Рів.; Майдан, Копище, Зубковичі, Журжевичі Ол. Жит.), так і на монолітному (сс. Тинне Сар., Поляни, Хотинь, Маринин Берез. Рів.; Середи, Осова, Рудня Іванівська, Кочичине, Малоглумчанка, Неділище, Рясне, Кривотин, Андрієвичі, Березники, Сергіївка Єм.; Червона Воля, Курчиця Н.-Вол.; Жубровичі Ол.; Вигів Корос. Жит.) опіччі. На черінь встановлювали міцну дерев'яну опалубку напівциліндричної форми, залишаючи місце на припічок та відповідно дещо відступаючи від тильної і порогової стін. Потім по опалубці із спеціально підібраних камінців викладали склепіння (камінці інколи клиноподібно затесували, в іншому разі їх розклинювали дрібними плиточками)[25].

[24] «…Нижня частина печі всипається товстим шаром глини з піском, по якому викладують некрупним булижником, а опісля поверх вирівнюють глиною. Це фундамент для «поду», оскільки поверх цього шару кладеться вже ряд цегли на всю ширину печі (тобто ним встеляється майбутній «под»), загньот і запічок, а також нижня частина комина. Враховуючи, що «под» потребує особливої міцності, його встеляють не сирцем, а паленою цеглою. Після цього відступають на ½ аршина чи дещо більше від двох стін хати, встановлюють дві «кобили» (півкруги) на відстані приблизно 1 і ½ аршина (що відповідає довжині печі). На них настеляють дошки (по формі майбутнього склепіння). Навколо засипають глину, яка сильно уминається біля стін, а від хати (з других боків) ставлять ребром дошки на такій відстані, щоб у ці дошки впирались стінки майбутньої печі (в міру роботи дошки зверху нарощують). Стінки припирають колодами, які другим кінцем впирають в стіни хати. Глину насипають між дошками і склепінням, не змочуючи її водою, так як при її сильному втрамбуванні тяжкими чекушками вона робиться вологою сама собою. Булижник продовжують додавати як по стінках печі, так і зверху склепу. Роблять це для того, щоб піч краще нагрівалась і довше тримала тепло. Коли над склепом шар глини ½ аршина чи дещо більше, то вважають, що «бити досить». Верх печі («черен», «черень») гладко вигладжують, і піч залишають в такому вигляді на декілька днів підсохнути. Дерев'яні упорки стінки і кобили не виймають. Так як піч будують тоді, коли в хаті нема ні вікон, ні дверей, і стеля над піччю не настелена, то через декілька днів піч встигає «зачерствіти». Тоді знімають зовнішню опалубку, але піч залишають ще на тиждень-два просохнути. Спереду прорізають «устьє» печі, а внутрішню опалубку просто випалюють з допомогою закладеного хворосту і соломи. Легкою топкою піч починають просушувати зсередини…» [28, с. 13—14].

[25] Варто зауважити, що подібний спосіб спорудження кам'яного склепіння на Прикарпатті, яке було викладене «з клиноподібних, вертикально притиснутих одна до од-

По завершенні цієї роботи з місцевих порід каменю на глиняно-піщаному розчині вимуровували два зовнішні бортики печі (тильну стінку склепу теж промуровували каменем). У с. Осова (Єм. Жит.) респонденти підкреслюють, що на стінки брали кам'яні «плити», а не «камінь-кругляк». Внутрішню порожнину (між склепінням, кам'яними стіками та стінами хати) заповнювали піском[26] (сс. Хотинь, Вітковичі, Михалин Берез., Чабель Сар. Рів., Кочичине Єм., Червона Воля Новоград-Вол. Жит.), глеєм (сс. Поляни Берез. Рів., Андрієвичі Єм,. Жит.), сумішшю піску й глини (с. Осова Єм. Жит.). Пісок сипали шарами, поступово дещо притрамбовуючи. У деяких селах цю порожнину заповнювали «п'єском в перемішку з дрібними камушками» (с. Рясне, Рудня Іванівська, Кочичине Єм. Жит.), «щебенем і глиною» (с. Березове Рок., Рів.). У с. Балашівка (Берез. Рів.) шари дрібного каміння чергували із глиною. У с. Хотинь (Берез. Рів.) в порожнину накладали камені і засипали «пєском або глиною», а деінде (сс. Малоглумчанка, Сергіївка, Єм. Жит.) «на сухо» викладали «плоскі камінчики», а проміжки між ними (в міру вкладання камінців) засипали піском. Інколи замість піщаної засипки проміжки «заливали рідким глеєм»: шар камінців, глей, шар камінців, глей і т. д. (сс. Малоглумчанка, Сергіївка, Єм., Червона Воля Новоград-Вол., Вигів Кор. Жит.). Траплялось, що з каменю на глині вимуровували усю піч (с. Сівки, Маринин Берез. Рів.), *«бо чим більше каменя — більше гріє»* (с. Маринин). Верхню «черінь» вигладжували глиною, надаючи їй вигляд горизонтальної площини. Слід зауважити, що при використанні для заповнення глини чи піску, під «верхню черінь» теж накладали шар каміння (с. Хотинь Берез. Рів.) чи «засипали щебйонку» (с. Балашівка Берез. Рів.), «щоб було тепло».

На думку місцевого населення, каміння підвищувало теплотехнічні властивості печі: *«Печ робили з каменю, бо вона* (піч з каміння. — *Р. Р.*) *добре нагріває хату»* (с. Великий Черемель Дуб. Рів.); *«Пєч* [споруджували] *з каменя, бо камінь як нагреється — сильно тепло»* (с. Хотинь Берез Рів.); *«З каменя груба тепліша»* (с. Балашівка Берез. Рів.); «[Піч з каменя], *бо чим больше каменя — больше гріє»* (с. Маринин Берез. Рів.). До речі, подібної думки (що завдяки каменю «піч сильніше нагрівається і довше тримає тепло») дотримувались і росіяни [6, с. 260] та білоруси [28, с. 14]. Водночас не всякий камінь був придатний для цієї мети. Скажімо, у с. Лопатичі (Ол. Жит.) слідкували, щоб він *«не був річковий, бо річковий — холодний і лопається, тому брали польовий камінь»*[27]. Такої ж думки дотримувались й у с. Бистричі (Берез. Рів.): *«Водяний камінь з річки на піч не шол, бо він буде стрілять* (тріскатись. — *Р. Р.*)», тому тут вживали «боровий камінь», який збирали по полях. «Печ мурували польовим каменем» і у сс. Зубковичі (Ол. Жит.), Хотинь (Берез. Рів.). Камінь для печей збирали «у полі над рікою» й у с. Щекичин (Кор. Рів.) на етнографічній Волині[28]. Аналогічно й у с. Білокоровичі (Ол. Жит.) найкращим вживали «гранітний або польовий» камінь, «бо цей камінь не тріскає». З «гранітного каменя» споруджували печі у с. Поляни (Берез. Рів.). У с. Маринин (Берез. Рів.) на черінь і барабан вживали «сивий камінь з плиток» (плитки сивого каменя). Якщо в околицях якогось села не було придатного каміння, його привозили з інших населених пунктів. Скажімо, жителі с. Хотинь (Берез. Рів.) збирали «польовий камінь по полях» у сс. Яковичі та Балашівка (Берез. Рів.), а пічники із с. Тинне (Сар. Рів.) заготовляли його у сс. Клесів та Чудель (Сар. Рів.). Придатне для печей каміння було також у с. Берестовець (Кост. Рів.)[29]. У с. Поліське (Берез. Рів.) у печебудівництві широко використовували «руду» («желізну руду», «рудий камінь», «камінь-жалізняк»), яку «копали под лісом». Хоча у другій чверті XX ст. з неї складали переважно опічки, як свідчать респонденти старшого віку, — колись її застосовували й при влаштуванні череня та спорудженні самої печі[30]. Варто за-

ної, кам'яних плит, які утворювали своєрідне склепіння», фігурує в археологічних матеріалах VIII—X ст. (поселення Плісненсько) [40, с. 169].

[26] Необхідно зазначити, що у тих випадках, коли для заповнення використовували пісок, його засипали лише до рівня верхньої частини склепу, далі — ішла глина.

[27] Зап. 23.07.1997 р. у с. Лопатичі Олевського р-ну Житомирської обл. від Вербельчука Гаврила Павловича, 1926 р. н.

[28] Зап. 7.08.2013 р. у с. Щекичин Корецького р-ну Рівненської обл. від Бровчука Григорія Даниловича, 1927 р. н.

[29] Зап. 28.07.2013 р. у с. Яринівка Березнівського р-ну Рівненської обл. від Сьомака Пилипа Олексійовича, 1931 р. н.

[30] Зап. 5.08.2013 р. у с. Поліське Березнівського р-ну Рівненської обл. від Гаргалюка Адама Миколайовича, 1923 р. н.

уважити, що цей матеріал вживали у печебудівництві на теренах України вже у VIII—X ст. [40, с. 169].

Використання місцевих порід каміння у печебудівництві XIX ст. відоме і в інших регіонах України, зокрема у лісостеповій її частині. Траплялись такі печі у Надсянні [24, с. 230], у деяких районах Поділля (с. Тимків Новоушицького р-ну Хмельницької обл.)[31]. У джерелах кін. XIX ст. печі, складені з каменя-випняку, згадуються на етнографічній Волині [15, с. 43; 25, с. 213]. Зауважимо, що поряд із глиняними, муровані з каменя печі фігурують в описах замків сер. XVI ст. (Опис Кременецького замку 1552 р.) [23, с. 255].

Використання каміння для спорудження опалювальних пристроїв на теренах розселення слов'ян має взагалі доволі давню традицію. Вперше печі-кам'янки (складені з каменів на сухо) з'явилися у напівземлянках на заключному етапі розвитку Черняхівської культури на Дністрі [2, с. 174—175], а вже у житлах Празько-Корчацької культури (V—VII ст.) в усіх поселеннях, розташованих на захід і південний захід від Дністра, такі печі домінували [2, с. 36, 75]. На Правобережжі Дніпра вони продовжували превалювати у VIII—X ст. (Райковецька культура) [2, с. 92; 27, с. 148]. Причому, печі, складені з каменів на сухо[32], найдовше затримались у Придністров'ї (др. пол. X—XI ст.)[33]. Водночас східні слов'яни лісової зони вже у X—XI ст. печі складали з каменів не на сухо, а на глині, причому, як зазначають вчені, «інколи глина використовується настільки широко, що важко сказати, чи піч є кам'яною, чи глиняною, але з використанням каміння» [27, с. 152]. У XII—XIII ст. в лісовій (рідше у лісостеповій зоні) у склад стінок глиняних печей теж входила значна кількість каміння, яке було з'єднане глиною, і стінки печі були промазані нею як ззовні, так і зсередини [27, с. 154].

У кін. XIX — на поч. XX ст. на всьому просторі Полісся у печебудівництві ширше використовували сирцеву цеглу («цегла», «сирий кірпіч», «сировка», «цегла-сировка», «кірпіч-сировка», «цегла-сирець», «сира цегла», «сирець», «саморобний кірпіч»). І. Толмачов відзначав (1897 р.), що на основній території Середнього Полісся (за винятком північно-західної частини регіону) піч «майже завжди робиться з сирцю» [39, с. 240]. Це підтверджують матеріали інших дослідників. Наприклад, на Річицькому Поліссі (Білорусь) вже у 1880-х рр. превалювали печі із цеглисирівки [52, s. 120; 53, s. 233]. Подібну картину спостерігаємо й на Лівобережжі (Мглинський (1906 р.) [17, с. 93], Ніжинський (1878 р.) [30, с. 151] повіти колишньої Чернігівської губернії). Значне використання цегли-сирцю при спорудженні печей у першій чверті XX ст. широко ілюструють наші польові матеріалами (сс. Городещина, Будо-Варовичі, Діброва Пол., Ладижичі Чор., Страхоліссся Ів. (Київ.); Велехів Волод., Прикладники, Лотниця, Перекалля, Річиця, Радове, Кухче, Комори, Омит Заріч.; Залужжя Дубр. (Рів.); Червона Волока Луг., Вигів Кор., Буки, Іванків Мал., Макалевичі Радом. (Жит.); Залісся, Полиці, Пньовне, Видричі, Волиця, Качин Хотешів К.-Каш., Серехів Ман. (Вол.) та ін.). Як свідчать дані церковно-приходських літописів та інші джерела, у кін. XIX ст. (а, властиво, — в др. пол. XIX ст.) цегла-сирець була основним будівельним матеріалом при спорудженні печей і на етнографічній Волині (колишні Острозький, Кременецький, Заславський, Новоград-Волинський, Луцький повіти) [15, с. 41; 43, с. 187]. Це ж торкається й Полтавщини [31, с. 98, 106]. Спорадичне використання сирої цегли у печебудівництві на теренах України відоме ще у Давньоруський час (XI—XIII ст.). Наприклад, у Чернігові розкопане тогочасне житло, піч у якому складена з «сирцевих цеглин і глини» [5, с. 207].

Сиру цеглу селяни зазвичай виготовляли самостійно (сс. Городещина Пол. Київ.; Залісся К.-Каш. Вол.) [17, с. 93; 52, s. 120; 53, s. 233]. Її робили із самої глини або добавляли полови, піску, полови та

---

[31] Зап. 14.06.1995 р. у с. Тимків Новоушицького р-ну Хмельницької обл. від Палямара Івана, 1912 р. н.

[32] На наш погляд такі опалювальні пристрої навряд чи можна розглядати як повноцінну піч. Швидше за все їх можна номінувати як «вогнище, обкладене з усіх боків каменем», адже топочна камера печі-кам'янки, складена із каменів на сухо, при приготуванні страви не могла повною мірою забезпечити ефекту «духової печі» (оскільки не була герметичною — між каменями залишались більші чи менші щілини). Водночас її обігрівальні властивості (у порівнянні з відкритим вогнищем) були значно вищими, оскільки нагріте каміння шляхом тепловіддачі впродовж більш тривалого часу забезпечувало теплом житлову камеру. У конструктивному сенсі, розкопані археологами печі-кам'янки [27, с. 144 (Рис. 47), 151 (Рис. 53); 29, с. 96] дуже нагадують аналогічні опалювальні пристрої кін. XIX — поч. XX ст., якими росіяни опалювали бані, а білоруси та українці обігрівали теплі комори («стебки»).

[33] Лише у поселенні біля с. Крилос виявлено піч, складену із каменів на глині [27, с. 151].

піску (с. Городещина Пол. Київ.)[34]. Для цього застосовували спеціальну «червону глину»: (сс. Росухи: Мглинський повіт колишньої Чернігівської губернії) [17, с. 93]; Городещина Пол. Київ.). Сирівку могли виробляти у дворі (с. Городещина) чи безпосередньо на глинищі (с. Росухи): «…Для забезпечення його (сирцю. — Р. Р.) від дощу, тут же під горою, де видобувають глину, [встановлюють] чотирисхилий навіс на стовпах, який називають цегельня» [17, с. 93].

Технологія спорудження печі із «цегли-сирцю» у загальних рисах була такою ж, як і з каменя (сс. Городещина, Будо-Варовичі, Діброва Пол. Київ.). Скажімо, у с. Городещина через тиждень після вибивання глиняного «фундамента» печі, «печнік» із «сирого кірпіча» на глиняно-піщаному розчині (2/3 частини глини, 1/3 — піску) викладав «черінь» і приступав до спорудження самої печі. Спершу на черінь встановлювали опалубку («барабан») для топки: дві дубові «дуги» (чи півободи дубових коліс від воза) на відстані 1,2—1,3 м одна від одної, на які зверху вистеляли «шалівку» (тонкі дощечки). Верхню дощечку до «дуг» закріплювали цвяшками. Опалубку розташовували таким чином, що спереду опічка залишали 35 см «на припічок» (у с. Будо-Варовичі — 25—30 см), 35 см відступали від тильної стіни і 30 см — від порогової (у с. Будо-Варовичі, відповідно — 20 і 20—25 см). Далі — викладали «свод», «барабан з сировки» (у с. Будо-Варовичі його називали «сволок»). Сирівку вкладали «на руба»: середню цеглину затісували «на клин», інші — розклинювали дрібними камінцями (траплялось, що клиноподібної форми надавали усім цеглинам). Потім з тієї ж цегли-сирівки вимуровували тильну стінку склепу і два зовнішні бортики печі. Порожнину між бортиками, склепінням та дерев'яними стінами хати (до рівня верху склепіння) засипали сухим піском, «щоб не загорілось», вище — заповнювали глиною). Інколи верх печі («верхній черінь») викладали з сирівки та «замазували гліною», надаючи йому рівної горизонтальної поверхні[35]. Для заповнення порожнини між бортиками, склепінням та дерев'яними стінами хати могли використовувати й інші матеріали. Наприклад, у с. Будо-Варовичі (Пол. Київ.) її (до верху склепіння) «забивали землею», а вище — «закидали щебйонкою» (чи пізніше — битою цеглою) і «заливали гліною». Глину («глей») для цієї мети використовували й у деяких інших населених пунктах (сс. Бігунь, Левковичі [37, с. 132] Овр., Андрієвичі Єм. Жит.; Видричі, Качин К.-Каш. Вол.). Проте у модерніших печах для цього частіше застосовували пісок (сс. Черевач Чор., Фабриківка, Тараси Пол. (Київ.); Кричильськ, Цепцевичі Сар., Ромейки Великі Цепцевичі Волод. (Рів.); Бузаки, Сошично К.-Каш. (Вол.) та ін.). Піщана засипка, за спостереженнями поліщуків, у порівнянні з «земляною», відзначалась кращими теплотехнічними властивостями: *«вон [пісок] лучше держить тепло»* (с. Черевач Чор. Київ.), *«бо пісок нагрівався і держав тепло»* (с. Фабриківка Пол. Київ.). У зоні побутування кам'яних печей при використанні сирівки заповнення порожнини залишалось таким же, як і при використанні каменю (дрібне каміння у перемішку з піском чи глиною тощо). Однак, слід зауважити, що навіть при глиняному наповненні простір між склепінням і пороговою стіною часто засипали піском. Скажімо, у с. Червона Воля (Новоград-Вол. Жит.) *«навколо барабана... сипали камінці і заливали глеєм, а від сінешньої стіни засипали пєском і затрамбовували»*. Це ж спостерігаємо й у с. Кочичине (Єм. Жит.): між склепінням і пороговою стіною 30 см (заввишки) присипали піском (від стіни клали «бересту», щоб «пєсок не висипався»).

Слід зазначити, що сирівку передовсім використовували для влаштування череня і власне склепу. Причому черінь могли викладати із цегли-сирцю навіть при глинобитній конструкції самої печі (с. Мульчиці, Степангород Волод.; Річиця, Кухче Заріч.). В сс. Біловеж, Познань, Березове (Рок. Рів.) у печах

[34] У с. Городещина (Пол. Київ.) завозили декілька возів глини, до неї добавляли житньої чи пшеничної полови та піску (3/4 частини глини, ¼ — піску; піщана добавка запобігала утворенню тріщин), поливали водою і топтали впродовж двох — двох з половиною годин. Для вимішування («збивання») глини зазвичай скликали «толоку» («дехто, хто мав коня, вимішував конем»). Вимішану суміш вкладали у дерев'яні «форми» («скриньки»). Сформовану «цеглу-сировку» складали у тіні під навісом (клали «на руба», таким чином, щоб вона не торкалась одна одної) і просушували впродовж двох—трьох тижнів. Учасники толоки під час роботи співали, по закінченні — господар вгощав їх («пили могорич»): с. Городещина (Пол. Київ.). (Зап. 09.1994 р. у с. Городещина Поліського р-ну Київської обл. від Дідківського Петра Марковича, 1931 р. н.).

[35] Зап. 09.1994 р. у с. Городещина Поліського р-ну Київської обл. від Дідківського Петра Марковича, 1931 р. н.

другої чверті XX ст. навіть тоді, коли склепіння складали з каменю, черінь часто робили з «сирого кірпіча». Це підтверджують матеріали 20-х рр. XX ст. й з теренів Полісся Білорусі (піч глинобитна, а черінь з цегли по піску) [10, с. 284]. У с. Березове (Рок. Рів.) із цегли-сирцю викладали черінь і склеп, а два зовнішні бортики залишались кам'яними. Водночас, у багатьох селах печі з сирівки будували аж до середини XX ст. (сс. Червона Волока Луг. Жит., Вигів Кор. Жит.). Натомість у Самари (хутір Мокре; Рат. Вол.) печі з сирівки почали робити лише у 1930-х рр., а «на дальніх хуторах» ще пізніше.

Щодо випаленої цегли, то ще у кін. XIX — на поч. XX ст. її на Поліссі при спорудженні печей використовували дуже рідко. Зокрема, відповідно до даних І. Толмачова (1897 р.), на Середньому Поліссі печі з цегли «зустрічаються як виключення і то на півдні регіону» [39, с. 240]. Це ж стосується й теренів Білорусі (Слонімске Полісся; 1903 р.)[36]. Зауважимо, що цеглу для цієї мети на півдні колишніх Радомишльського («в містечках між Брусиловим і Коростишевим і північніше до м. Радомишля»; 1852 р.) [41, с. 267] та Овруцького (біля міст Олевська, Лугинська, Коростеня; 1854 р.) [12, с. 318] поліщуки в окремих випадках використовували вже у сер. XIX століття. Дещо частіше такий матеріал у цей час використовували у лісостеповій частині України (колишні Васильківський, Чигиринський повіти) [41, с. 273, 279]. Проте, як зауважив П. Чубинський (стосовно українського Лісостепу. — *Р. Р.*), у 70-х рр. XIX ст., «цегляна піч у малоросійській хаті — доволі рідкісне, хоча й не виключене явище: вона найчастіше трапляється у таких місцях, де поблизу розташовані цегельні заводи, а також поблизу міст і у містечках» [44, с. 381]. Це підтверджують й матеріали з Полісся. Наприклад, у с. Вовчків (Пол. Київ.) вже у кін. XIX — на поч. XX ст. печі здебільшого споруджували з «пальонки», цегли-сирівки не вживали, бо «*вже за царя тут був цегельний завод*». Слід зазначити, першим елементом печі, який старались скласти із випаленої цегли, теж була черінь (с. Ростань Шац. Вол.). Наприклад, ще у 30-х рр. XX ст. у с. Буда-Варовичі (Пол. Київ.) у печах, складених із сирівки, на черінь клали два ряди «сполошного кірпіча з пальонки (випаленої цегли. — *Р. Р.*)». Це підтверджують матеріали і з інших регіонів України, наприклад — Середнього Подніпров'я: у колишньому Васильківському повіті вже у сер. XX ст. на опіччя сипали будівельне сміття (на ¼ аршина), а зверху вкладали цеглу [41, с. 273]. Ще у XII—XIII ст. у містах, де було розвинуте монументальне будівництво і налагоджене виробництво цегли (Київ, Рязань, Туров, Гродно, Новогрудок), відомі печі, у яких широко використовували цей матеріал [27, с. 154—155].

Ширше випалену цеглу у печебудівництві почали застосовувати лише після Другої світової війни. Приблизно у той час місцями починають використовувати й вогнетривку цеглу («огнетривкий кірпіч», «огнеупорний кірпіч»). З неї передовсім споруджують черінь, рідше — ще й склеп. Наприклад, у с. Вигів (Кор. Жит.) «*послє войни черінь клали з огнетривкого кірпіча*», а «барабан», «хундамент» та ін. — з «красного». Водночас у с. Червона Волока (Луг. Жит.) з «огнеупорного кірпіча» вже споруджували «черень і барабан», а «*више барабана — з простого кірпіча*».

При усті печі влаштовували «чéлюсті» («чéлюсти», «чéлюсть», «челíсник», «челíснік», «челеснíк», «солом'є», «сóпуха», «челюсники», «челюснікі», «вýстє», «вýстя», «гýстє», «ýстє», «ýстя», «щóки», «цéлюсні») — своєрідне обрамлення виходу печі (між припічком і внутрішньою частиною), тобто по периметру зовнішнього краю склепіння робили неширокий (6—10 см) дугастої форми бортик. Челюсті запобігали попаданню прямого вогню поза пічний отвір («*полум'я від них отбивалось і поверталось в печ*»: с. Луб'янка Пол. Київ.; «*челюсті робили, щоб полум'я не вибігало*»: сс. Білокоровичі Ол. Жит., Поляни Берез. Рів.; «*при вході у склеп робили устя, щоб вогонь крутився*»: с. Річиця Рат. Вол.; «*челюснік робили, щоб звузити* [вхідний отвір], *щоб лучше пеклось*»: с. Селець Дубр. Рів.). Давніше у глинобитних печах з цього ж матеріалу споруджували й челюсті. Наприклад, у с. Лопатичі (Ол. Жит.) попередньо вимочену у воді драничину вигинали (за формою майбутньої челюсті) і встановлювали її на вході печі. Простір між склепінням і драничиною «забивали гліною». Коли глина засохла, драничину виймали (або ж вона вигоряла). За сло-

[36] Як зазначає П. Шейн, «цегляні печі з трубою будують рідко, бо цегла дорога. Зокрема, на таку піч з трубою необхідно 900—1000 штук цеглин, що коштує 20 рублів (коли за 50 рублів можни збудувати терпиму хату» [45, с. 360—361].

вами респондентів, така челюсть була непрактичною: вона дуже крихка, часто вищерблювалась, внаслідок чого потребувала постійного ремонту[37]. У с. Городещина (Пол. Київ.) чалюсті споруджували з вигнутої дубової гілляки (товщиною 5—6 см): її вимочували у воді, вигинали, у нижній частині два кінці зв'язували докупи. Через якийсь час шнур розрізали, а дерево обмазували товстим шаром глини (після чого піч випалювали). З часом (у новіших печах) дерев'яні елементи замінив металевий півобід, який підтримував нижні краї челюстей (сс. Лопатичі Ол. Жит.; БудаВаровичі, Діброва, Городещина Пол. Київ. та ін.). У печах, складених із цегли, цегляним робили також і «вустя» — із чотирьох цеглин, викладених під кутом (на ребро), що надавало йому п'ятикутної форми (сс. Видерта К.-Каш. Вол., Білокоровичі Ол. Жит., Велике Вербче Сар. Рів. та ін.). Проте зчаста цегляне устя теж мало овальну форму: його, як і сам склеп, викладали з цегли у формі напівциліндричного склепіння. У таких випадках зустрічаємо досить значну висоту обрамлення челюстей. Так, у хаті сер. XX ст. із с. Іловниця (Чор. Київ.) при параметрах склепіння 0,94 х 0,4 м, параметри челюстей становлять 0,5 х 0,25 м. Тобто, висота обрамлення сягає 0,22 (а по висоті 0,15 м). До речі, відповідно до інформації зі с. Діброва (Пол. Київ.), така висота обрамлення челюстей траплялась і в давніших печах. Тут вважають, що *«якщо не буде відстані від сволока* [нижньої поверхні склепіння] *до челюсті двадцять п'ять сантиметров, то в печі нічого не спечеш»*[38].

Щодо параметрів вхідного отвору печі (власне «челюстей»), то, як зазначає Р. Сілецький, посилаючись на власні матеріали з теренів Полісся, Волині, Поділля, Середнього Подніпров'я, а також на дані І. Могитича з карпатського регіону, у печах кін. XIX — поч. XX ст. його висота (від черені до найвищої точки) зазвичай коливалась у межах 25—32 см [36, с. 237]. Наші обмірні матеріали з Західного і Середнього Полісся в основному підтверджують дані вченого: найвищі зафіксовані нами челюсті сягають 32 см, проте їх мінімальна висота нерідко є меншою 25-ти см і зрідка доходить до 21 см[39]. Правда, в окремих випадках одержуємо усні інформації, що ця величина могла сягати й 35 см. Скажімо, у с. Білокоровичі (Ол. Жит.) вважають, що 35 см — це максимальна можлива висота *«від череня до верху челюсті..., бо як зробить вишей, полум'я буде вибігать»*[40]. Натомість у с. Качин (К.-Каш. Вол.) висоту челюстей 35 см мотивують тим, *«щоб вліз чугун»*. Подібну мотивацію стосовно мінімальної (!) висоти «устя» зустрічаємо й у інших населених пунктах: *«Щоб влазив найбільший чугун»* (с. Хотешів К.-Каш. Вол.), *«Челюсті... їх висота така, щоб заходив найбільший баняк»* (с. Балашівка Берез. Рів.), *«Висота челюстей, щоб вліз найбільший горшок»* (с. Поляни Берез. Рів.). Такий же спосіб визначення висоти «склепу з челюстю», як на Поліссі («по найбільшому чавуну в хазяйки, — щоб залазив в піч»: Старі Вороб'ї Мал. Жит.), так і на Поділлі («щоб баняк влізся»: с. Гриничі Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл.) відзначає Р. Сілецький [36, с. 237]. Щодо ширини устя, то відповідно до інформацій та обмірних матеріалів, ця величина у печах кін. XIX — поч. XX ст. зазвичай коливалась у межах 0,4—0,5 м. Про таку максимальну ширину устя (0,5—0,55 м) опосередковано промовляють джерельні матеріали. Наприклад, найбільшим за розмірами хлібним виробом, який випікали у печі, був весільний коровай. На Західному Поліссі він досягав до двох ліктів (приблизно 96 см. — *Р. Р.*) по периметру [48, s. 85], на Східному — його ширина дорівнювала 8—12 вершків (приблизно 36—54 см. — *Р. Р.*) [19, с. 83].

Функційні якості топочної камери поліщуки покращували й іншими, на перший погляд малозначимими засобами, що довший час залишалось поза увагою дослідників. Описуючи типи опалювальних пристроїв

---

[37] Зап. 23.07.1997 р. у с. Лопатичі Олевського р-ну Житомирської обл. від Вербельчука Гаврила Павловича, 1926 р. н.

[38] Зап. 22.09.1994 р. у с. Діброва Поліського р-ну Київської обл. від Науменко Федосія Григоровича, 1922 р. н.

[39] Розміри челюстей обміряних нами печей (ширина / висота): 50 х 32 см, 40 х 30 см (с. Хотешів К.-Каш. Вол.); 40 х 25 см, 42 х 26 см (с. Великий Корогод Чор. Київ.); 44 х 27 см, 43 х 28 см (с. Кошовка Чор. Київ.); 47 х 25 (с. Страхосілля Чор. Київ.); 40 х 27 см, 45 х 27 см (с. Крива Гора Чор. Київ.); 44 х 23 см, 44 х 25 см (с. Старі Шепеличі Чор. Київ.); 43 х 23 см, 50 х 21 см, 47 х 22 см (с. Машеве Чор. Київ.); 50 х 25 см (с. Іловниця Чор. Київ.); 47 х 28 см, 47 х 30 см, 49 х 29 см, 45 х 25 см (с. Луб'янка Пол. Київ.).

[40] Зап. 21.07.1997 р. у с. Білокоровичі Олевського р-ну Житомирської обл. від Бенюка Василя Адамовича, 1921 р. н.

Полісся Овруччини та Народиччини, Р. Сілецький відзначає, що у багатьох населених пунктах істотну особливість склепіння, зведеного за допомогою дуг, становить те, що його задня частина (при напільній стіні) була вищою за передню на 0,02—0,05 м [37, с. 133]. Як приклад, дослідник подає матеріал зі с. Клочки (Нар. Жит.), де передня основа склепіння була заввишки 0,39—0,4 м, а задня — 0,42 м [37, с. 133]. Як показує польовий матеріал, подібним чином склепіння споруджували й у ряді сіл інших регіонів Полісся (сс. Буда Варовичі, Городещина Пол. Київ.; Біловеж Рок., Селець Дубр. Рів; Неділище Єм., Вигів Кор., Лопатичі, Стовпинка Ол. Жит.; Качин, Ворокомле К.-Каш. Вол. та ін.). Це ж було притаманне й для печебудівництва Полісся Білорусі (с. Гдинь Браг. Гом.). Відповідно до інформацій, у деяких селах перепад (між висотами передньою і задньої частини склепу) міг бути значно більшим — 10 см (сс. Біловеж Рок. Рів, Неділище Єм. Жит.). Р. Сілецький наводить аргументацію місцевих «печкарів» щодо доцільності використання такого конструктивного засобу у контексті покращення функціонування печі у процесі експлуатації: «Так подається воздух краще і добре горить» (с. Лучанки Овр. Жит.), «Щоб вогонь в комин не йшов» (с. Яжборень Нар. Жит.), «Щоб полум'я крутилося в склепі і не йшло в комин» (с. Норинськ Овр. Жит.) [37, с. 133]. Це ж підтверджують й наші матеріали: «*Склепіння роблять ззаду вище на десять сантиметрів, бо як так не зробить, то полум'я буде тільки спереду, а ззаду не буде*» (с. Біловеж Рок. Рів.); «*Задній обод вищий на три сантиметри від переднього, щоб, як буде вогонь горіть, то щоб він крутився*» (с. Буда Варовичі Пол. Київ.); «*Під дуги підкладають клини, ззаду на два сантиметри вище — щоб було вище.., бо коли б зробити рівно, то полум'я буде йти просто в комин, а коли вище, то воно остається ззаду, в комин не преться і краще вариться... полум'я тоді крутиться, не йде прямо в комин*» (с. Городещина Пол. Київ.); «*Заднє кружало було на два—три сантиметри вище переднього, щоб вогонь крутився*» (с. Качин К.-Каш. Вол.); «*Склеп спереду нижчий — так лучше горять дрова*» (с. Ворокомле К.-Каш. Вол.); «*Як ззаду виже — так буде добра тяга*» (с. Стовпинка Ол. Жит.); «*Задня стінка склепу на чотири сантиметра вища, щоб полум'я в печі гуляло*» (с. Гдинь Браг. Гом.; Білорусія). Траплялось, що ззаду склепіння було не тільки вищим, а й ширшим (подібний засіб практикували й на Бойківщині). Для досягнання цього у с. Стовпинка (Ол. Жит.) при влаштуванні опалубки для топочної камери спереду встановлювали половину обода переднього колеса від воза, а на зад — заднього.

Проте подібний прийом поліщуки застосовували не скрізь: дуги каркаса для склепіння могли бути однаковими, аналогічно ж до попереднього ефекту («щоб вогонь гуляв», «щоб полум'я не втікало в комин») досягали від підняття задньої частини черіні (сс. Новий Дорогинь Нар.; Мала Фосня, Мала Чернігівка, Ігнатпіль Овр. Жит.) [37, с. 131, 133]. Таке ж фіксуємо й у деяких селах Волинської та Рівненської областей: «*Черінь робили похилу, так, щоб іззаду склеп був вищий на два сантиметри*» (с. Старий Чорторийськ Ман. Вол.); «*Ззаду черінь вища на чотири—п'ять сантиметрів*» (с. Кричильськ Сар. Рів.). Значно рідше цей конструктивний засіб (вища задня частина склепіння, чи дещо піднята ззаду черінь) використовували в інших регіонах України: на Поділлі (с. Волоське Дережнянського р-ну Хмельницької обл.), на Прикарпатті (сс. Спас, Велика Сушиця, Торгановичі Старосамбірського р-ну Львівської обл.; Саджава, Хмелівка Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл.), на Волині (с. Сушно Радехівського р-ну Львівської обл.). Причому мотивація такої конструкції склепіння така ж, як і на Поліссі: «*Спід* (черінь. — *Р. Р.*) *ззаду вищий, ніж спереду, аби крутило вогонь*» (с. Хмелівка).

Варто звернути увагу на те, що в окремих випадках дістаємо протилежну інформацію, відповідно дя якої піднятою мала бути не задня, а передня частина склепу: «*Черінь робили похилу, так, щоб іззаду склеп був нижчий, а спереду вищий*» (с. Сошично К.-Каш. Вол.); «[В опалубці слепу] *передній обод вищий, задній нижчий на два сантиметри... це щоб полум'я металось*» (с. Білокоровичі Ол. Жит.). На перший погляд, таке твердження можна було б прийняти за помилкове (хоча респонденти на цьому настоюють!), проте використання власне такого засобу підтверджують дані дослідників з інших регіонів України. Наприклад, відповадно до матеріалів М. Матійчука, у деяких селах (Снідавка) Косівського та (Буковець, Криве Поле) Верховинського р-нів Гуцульшини типовим для печей було пониження висоти склепу у міру просування від устя в глибину ка-

мери, що давало змогу «краще у печі гнітити хліб» [21, с. 53, 55, 60, 62]. Причому шарина склепу в одних випадках у цьому напрямку збільшувалась (сс. Буковець, Снідавка), в інших — залишалась стабільною (с. Криве Поле). Для прикладу, у печі, зафіксованій автором у с. Буковець, різниця ширини склепу становила 13 см [21, с. 61]. Зауважимо, що у печебудівництві українців могла застосовуватись й інша форма склепіння. Скажімо, на Поділлі «піднебіння дещо піднімали по відношенні до задньої стінки печі, дно печі («черінь»), навпаки, опускали» [18, с. 65]. Водночас, як вже згадувалось, на півдні Поділля (сс. Гринчук, Рогізна та ін. Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл.) зустрічався так званий «склеп бочечкою» (тобто посередині склепіння було вищим і ширшим, ніж по краях).

Повертаючись до печей Полісся, слід зазначити, що у деяких випадках поліщуки твердять, що по всій довжині пічного отвору як склепіння, так і черінь мали одинакову висоту (сс. Березове Рок., Поляни, Хотинь Берез., с. Чабель Сар., с. Яполоть Кост. Рів.; Фабриківка, Тараси Пол. Київ.; Осова Єм. Жит. та ін.). У с. Березове, пояснюють, що змінювати висоту склепіння не було потреби, оскільки нормальний розподіл вогню у топочній камері забезпечували челюсті (у цьому випадку обрамлення пічного отвору мало доволі значну ширину).

Таким чином, викладений матеріал дає підстави для наступних висновків.

У XIX — на поч. XX ст. на усьому просторі Полісся побутували печі, у яких топка (основна робоча частина) розташовувалась на піднятій над долівкою чотирикутній платформі — опіччі. Топочній камері надавали форми видовженого куба (шестистінка) із внутрішньою коритоподібною ямою («склепом»). Для її спорудження використовували різні матеріали (глину, камінь, сиру чи випалену цеглу тощо) та технології. Одним із найдавніших було склепіння, вибите з «глини» («глею», «землі»). У східній частині Рівненської та західній частині Житомирської областей поряд із глиною широко використовували місцеві породи каменю. У кін. XIX — на поч. XX ст. поширились печі, складені із сирцевої цегли. Щодо випаленої цегли, то ще у кін. XIX — на поч. XX ст. її у печебудівництві застосовували дуже рідко. Ширше використання цього матеріалу почалося лише після Другої світової війни.

Розміри печі визначались кількістю хлібин, які водночас у ній можна було випікати. Для покращення кулінарно-технологічних та теплотехнічних можливостей цього опалювального пристрою скраю склепіння влаштовували челюсті, а задню його частину дещо піднімали (чи опускали).

Основні будівельні матеріали (глина, каміння, залізна руда тощо), із яких поліщуки споруджували піч, використовувались вже у давньоруському печебудівництві. Щодо часу виникнення печі кубічної форми (з плоским верхом), наявні археологічні та джерельні матеріали дають змогу припустити, що на Поліссі (як і в усій Україні) це відбувалось приблизно у проміжку XIV—XVI століття.

1. *Бабенко В.А.* Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края / В.А. Бабенко. — Харков : Харьковский частный музей городской усадьбы, 2013. — 152 с.
2. *Баран В.Д.* Давні слов'яни / В.Д. Баран // Україна крізь віки : у 15-ти т. — Київ : Альтернативи, 1998. — Т. 3. — 335 с.
3. *Бараноускі Яз.* Санітарна-бытавы стан вескі Радзілавічы, Букачынскі сельсавет, Тураускі раен, Мазырская акруга / Яз. Бараноускі // Хроніка Убарцкага Палесся / аўтар-уклад. А.І. Атнагулаў ; навук. рэд. В.Л. Насевіч. — Мінск : Тэхналогія, 2001. — С. 270—281.
4. Беларускае народнае жилле / Э.Р. Сабаленко, У.С. Гуркоу, У.М. Іваноу, Дз. Д. Супрун ; рэдактар член-карэспандэнт АН БССР В.К. Бандарчык // Акадэмія навук БССР. Інстытут мастацтвазнауства, этнографіі і фальклору. — Мінск : Навука і тэхніка, 1973. — 127 с.
5. *Бліфельд Д.І.* Чернігів / Д.І. Бліфельд // Археологія Української РСР / ред. кол. В.Й. Довженок та ін. — Київ : Наукова думка, 1975. — Т. III. Ранньослов'янський та давньоруський періоди. — С. 201—212.
6. *Бломквист Е.Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белоруссов: (поселения, жилища и хозяйственные строения) / Е.Э. Бломквист // Восточнославянский этнографический сборник: Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. — М. : Изд-во АН СССР, 1956. — С. 3—458.
7. *Бодревич-Буць О.* Матеріали подільської експедиції / О. Бодревич-Буць. — Львів, 1976. — 98 с.
8. *Брицун-Ходак М.* Літописна земля Древлян. Археологія, історія, етнографія: історико-краєзнавче дослідження / Микола Брицун-Ходак. — Коростень : [Б. в.], 2002. — 362 с.
9. *Данилюк А.Г.* Традиційна архітектура регіонів України: Полісся / А.Г. Данилюк. — Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. Ів. Франка, 2001, — 147 с. : іл.

10. *Жук Ул.* Санітарна-бытавы нарыс вескі Дубровы, Лельчыцкага сельсавету і раену, Мазырскае акруги / Ул. Жук, П. Панкоў // Хроніка Убарцкага Палесся / аўтар-уклад. А.І. Атнагулаў ; навук. рэд. В.Л. Насевіч. — Мінск : Тэхналогія, 2001. — С. 281—285.
11. *Заглада Н.* Із звіту етнографічної експедиції 1934 р. [Упоряд., прим., «Остання експедиція Ніни Заглади. Замість післямови» М. Глушка] / Ніна Заглада // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Львів, 2001. — Т. CCXLII: Праці Секції етнографії і фольклористики. — С. 443—505.
12. *Зеленинъ Д.К.* Описаніе рукописей ученаго архива Императорскаго русскаго географическаго общества / Д.К. Зеленинъ. — Петроградъ : Типографія А.В. Орлова, 1914. — Вып. I. — 484 с. + III—X [предисловие].
13. *Зеленинъ Д.К.* Описаніе рукописей ученаго архива Императорскаго русскаго географическаго общества / Д.К. Зеленинъ. — Петроградъ : Типографія А.В. Орлова, 1915. — Вып. II. — С. 485—988 + III—IV [предисловие].
14. *Зубрицький М.* Селянські будинки в Мшанци Старосамбірського повіта / Михайло Зубрицький // Матеріали до українсько-руської етнології. — Львів, 1909. — Т. 11. — С. 1—22.
15. *Климович Ю.* Історико-статистичні описи приходів як етнографічне джерело / Юрій Климович, Катерина Чубинська // Народна творчість та етнографія (далі — НТЕ). — 1969. — № 3. — С. 41—45.
16. *Кобільник В.* Матеріяльна культура села Жукотина Турчанського повіту / Володимир Кобільник. — Самбір, 1937. — 156 с. : іл., табл.
17. *Косичъ М.Н.* О постройкахъ бълорусскаго крестьянина Черниговской губ., Мглинскаго уъзда: села Росухи, деревни Бородинки и Амелькина хутора / М.Н. Косичъ // Живая старина. — С. Петербургъ : Тип. М. П. С., 1906. — Вып. 1. — С. 74—98.
18. *Косміна Т.В.* Сільське житло Поділля (кінець XIX—XX ст.): історико-етнографічне дослідження / Т.В. Косміна. — Київ : Наукова думка, 1980. — 190 с.
19. *Литвинова-Бартош П.* Весільні обряди та звичаї у селі Землянці Глухівського пов. у Чернігівщині / П. Литвинова-Бартош // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії. — Львів, 1900. — С. 70—173.
20. *Локотко А.И.* Белорусское народное зодчество (средина XIX—XX в.) / А.И. Локотко. — Минск : Навука і тэхніка, 1991. — 285 с.
21. *Матійчук М.* Етнографічні матеріали про традиційні печі та інші ділянки народної культури гуцулів Косівського і Верховинського районів Івано-Франківської області / Михайло Матійчук // Джерела до української етнології. Матеріали польових досліджень. — Київ : Задруга, 2011. — Вип. 1. — С. 33—67.
22. *Олянчин Д.* Опис подорожі шведського посла на Україну1656—1657 р. / Домет Олянчин // Записки наукового товариства ім. Шевченка / за ред. Івана Крип'якевича. — Львів, 1937. — Т. CLIV. Праці історично-філософічної секції. — С. 41—69.
23. *Приходько Н.П.* Некоторые вопросы истории жилища на Украине / Н.П. Приходько // Древнее жилище народов Восточной Европы. — М. : Наука, 1975. — С. 245—275.
24. *Радович Р.* Особливості опалювальної системи житла північно-західної частини Галичини та південного заходу Волині (друга половина XIX — поч. XX ст.) / Роман Радович // Народознавчі зошити. — 1999. — № 2. — С. 224—231.
25. *Радович Р.* Традиційне житло на півночі етнографічної Волині: особливості та волинсько-поліські паралелі (друга половина XIX — початок XX ст.) / Роман Радович // Народознавчі зошити. — 2012. — № 2. — С. 201—217.
26. *Радович Р.* Традиційне житлобудівництво Західного Полісся (особливості та динаміка розвитку) / Роман Радович // Вісник Львівського університету. — Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2012. — Вип. 47. — С. 68—110. — (Серія історична).
27. *Раппопорт П.А.* Древнерусское жилище / П.А. Раппопорт // Археология СССР. — Ленинград : Наука (Ленинградское отделение), 1975. — 177 с. — (Свод археологических источников. Е1—32).
28. *Романов Е.Р.* Внѣшній бытъ бѣлорусса / Е.Р. Романов // Бѣлорусскій сборникъ. — Вильна : Топография А.Г. Сыркина, 1912. — Выпуск восьмой: Бытъ бѣлорусса. — 600 с.
29. *Русанова И.П.* Славянские древности VI—IX вв. между Днепром и Западным Бугом / И.П. Русанова // Археология СССР. — М. : Наука, 1973. — 99 с. — (Свод археологических источников. Е1—252).
30. *Руссов А.А.* Опісание Черниговской губерніи / А.А. Руссов. — Чернигов : Типографія Губернского Земства, 1899. — Т. 2. — 377 с. : ил.
31. *Русов М.А.* Поселенія и постройки крестьянъ Полтавской губерніи / М.А. Русов // Труды Харьковскаго предварительнаго комитета по устройству XII археологическаго съѣзда. — Харьковъ : Печатное дѣло, 1902. — Т. II. — Ч. I—II. — 120 с.
32. *Свирида Р.О.* Обладнання традиційного житла Правобережного Полісся / Р.О. Свирида // НТЕ. — Київ, 1979. — № 3. — С. 56—63.
33. *Сивак В.* Інтер'єр житла. Традиційні меблі / В. Сивак, М. Сололига // Лемківщина : у 2-х т. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. — С. 278—293.
34. *Симоненко І.Ф.* Поселення, садиба та житло на Закарпатті / І.Ф. Симоненко // Матеріали до етнографії та художнього промислу. — Київ : Вид-во АН Української РСР, 1956. — Вип. II. — С. 60—109.
35. *Симоненко И.Ф.* Материалы к истории духовой печи на территории Украины / И.Ф. Симоненко // Краткие сообщения Института этнографии Академии наук СССР. — М. ; Ленинград, 1949. — Вып. 8. — С. 10—18.

36. *Сілецький Р.* Проблема типології опалювальних пристроїв стародавнього житла в україні (конструктивно-функціональні особливості печі) / Роман Сілецький // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Львів, 2001. — Т. CCXLII. Праці Секції етнографії і фольклористики. — С. 230—247.
37. *Сілецький Р.* Система опалення народного житла поліщуків (типи опалювальних пристроїв, їх конструктивні особливості, звичаї та повір'я) / Роман Сілецький // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. — Вип. 2. Овруччина. 1995. — С. 125—140,
38. *Сополига М.* Народне житло українців східної Словаччини / Мирослав Сополига. — Братіслава : Словацьке педагогічне товариство ; Пряшів : Відділ української літератури, 1983. — 387 с.
39. *Толмачевъ И.Н.* Юго-Западный край. Статистическое обозрѣные. Восточное Полъсье / И.Н. Толмачевъ. — Кыевъ : Типографія Штаба Кіевскаго Военнаго округа, 1897. — Т. 1. — 480 с.
40. *Филипчук М.* Слов'янські поселення VIII—X ст. в українському Прикарпатті / Михайло Филипчук. — Львів : Астролябія, 2012. — 312 с. + 8 к.
41. *Фундуклей И.* Статистическое описаніе Киевской губерніи / Иван Фундуклей. — СПб. : Въ типографіи министерства внутреннихъ дѣлъ, 1852. — Ч. I. — 549 с.
42. *Харузинъ Ал.* Славянское жилище въ Сѣверо-Западном краѣ: Изъ матеріаловъ по исторіи развитія славянскихъ жилищъ / Ал. Харузинъ. — Вильна, 1907. — 341 с. : ил.
43. *Цинкаловський О.* Стара волинська хата / Ол. Цинкаловський // Життя і знання. — Львів, 1936. — № 6. — С. 186—187.
44. *Чубинский П.П.* Малороссы Юго-Западного края: жилище, утварь, хозяйственные постройки и орудия / П.П. Чубинский // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Русским Географическим обществом Юго-Западного отдела. — СПб., 1877. — Т. 7. — Вып. 2. — С. 339—606.
45. *Шейнъ П.В.* Матеріалы для изученія быта і языка русскаго населенія сѣверо-западнаго края. — Т. 3 / П.В. Шейнъ // Сборник отделенія русскаго языка и словесности Императорской Академии Наук. — СПб., 1903. — Т. 72. — 535 с.
46. *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 2 / Володимир Шухевич [репринт. вид. 1899 р.]. — Верховина : [Б. в.], 1997. — Т. 1. — С. 25—348.
47. *Яворницький Д.І.* Історія запорізьких козаків : у 3-х т. / Д.І. Яворницький ; пер. з рос. І.І. Сварника ; упоряд. іл. О.М. Апанович ; худож. В.М. Дозорець. — Львів : Світ, 1990. — Т. I. — 319 с. : іл.
48. *Brykczeński A.* Zapiski etnograficzne z Polesia Wołyńskiego / A. Brykczeński // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. — Kraków, 1888. — T. XII. — S. 81—102.
49. *Czajkowski J.* Wiejskie budownictwo mieszkalne w Beskidze Niskim i na przyległym Pogórzu / Jerzy Czajkowski // Rocznik muzeów województwa Rzeszowskiego. — Rzeszów, 1969. — T. II. — 250 s.
50. *Frankowski E.* Z Polesia Wołyńskiego / Eugeniusz Frankowki // Ziemia. — Warszawa ; Lwów, 1914. — Rok V. — № 11. — S. 165—168.
51. *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian / Kazimierz Moszyński. — Kraków, 1929. — Cz. 1. Kultura materjalna. — 710 s. : il.
52. *Moszyński K.* Polesie Wschodnie / Kazimierz Moszyński. — Warszawa : Wydawnictwo kasy im. Mianowskiego, 1928. — 328 s.
53. *Pietkiewicz Cz.* Polesie Rzeczyckie: Materiały etnograficzne / Czesław Pietkiewicz. — Kraków, 1928. — Cz. I. Kultura materjalna. — 319 s.
54. *Staszczak Z.* Budownictwo chłopskie w województwie Lubtlskiem (w XIX i XX wieku) / Zofia Staszczak. — Wrocław : PTL, 1963. — T. XXIV. — 232 s.

Roman Radovych

ON POLISIAN STOVE AND SOME PECULIARITIES IN CONSTRUCTION OF ITS FURNACE CHAMBER

In the article has been considered one of the most important problems connected with heating system of Polisian dwelling, viz. formation of furnace chambers (vaulted boxes) in traditional stoves. In particular author's attention has been paid to constructive features, techiques and technologic means, main constructive materials, choice of optimal measurements for vaulted volumes (hight, breadth, width), their configuration etc.

Keywords: Polisia, dwelling, stove, furnace chamber, vaulted room.

Роман Радовыч

ПОЛЕССКАЯ ПЕЧЬ: ОСОБЕННОСТИ СООРУЖЕНИЯ ТОПОЧНОЙ КАМЕРЫ

В статье рассмотрено одну из важнейших проблем, связанных с системой отопления полесского жилища — формирование топочной камеры (склепа) традиционной печи. В частности, внимание автора сосредоточено на ее конструктивных особенностях, технике и технологии сооружения, основных строительных материалах, выборе оптимальных размеров склепа (высоты, ширины, длины), его конфигурации и др.

Ключевые слова: Полесье, жилище, печь, топочная камера, склеп.

Вікторія ТАРАС

ВПЛИВ МІСТОБУДІВНИХ ЧИННИКІВ ПЕРІОДУ БАРОКО НА РОЗПЛАНУВАННЯ РЕЗИДЕНЦІЙНИХ САДОВО-ПАРКОВИХ ЗАКЛАДЕНЬ ГАЛИЧИНИ

Аналіз просторових та планувально-композиційних співвідношень резиденційних садово-паркових ансамблів з елементами міського та сільського середовища викристалізував загальні принципи їх взаєморозміщення у вигляді дванадцяти схем, які умовно розподіляються на групи.

Ключові слова: садово-паркове мистецтво, бароко, середмістя, сільська місцевість, сакральні споруди, замки, палаци, садово-паркові закладення.

Найбільш значні і прогресивні досягнення архітектури бароко полягають в розробці нових принципів містобудування, поєднання в єдину композицію середмістя, сакральних, світських споруд та садово-паркових закладень, як невід'ємних складових цих ансамблів. Згідно з цими принципами, розташування та розпланування садів і парків як об'ємно-просторових об'єктів безпосередньо залежало від планувальної структури міст і сіл.

Перед тим, як перейти до розпланування садово-паркових закладень Галичини, розглянемо містобудівельні принципи бароко.

Містобудівні ідеї Відродження, що представленні в численних трактатах митців епохи ренесансу, в добу бароко отримують подальший розвиток. Проте принципи, за якими будується містобудівний ансамбль, в бароко є відмінним від ренесансного. Застосовуючи строгі симетричні осьові побудови для перепланування частин середньовічного міста, майстри бароко намагались по можливості вирішити проблему цілісності міського ансамблю. Вони відходять від гармонійно урівноважених поєднань об'ємів і вільних просторових побудов, до яких тяжіли традиції архітектури Відродження.

У містобудівній практиці бароко не лише споруди та сформований ними простір площі стають об'єктом архітектурної композиції, але й вулиця розглядається як цілісний архітектурний організм, як одна з форм ансамблю. Намагаючись надати вулицям прямолінійних контурів, відзначаючи їх початок і завершення площами, архітектурними та скульптурними акцентами, зодчі епохи бароко створили різноманітні містобудівельні та архітектурні мотиви, які улагоджували хаотичну забудову середньовічного міста.

Активний містобудівний розвиток, а саме: перебудова, модернізація, перелицювання міської тканини та основних структурних елементів відбувається під впливом сприятливих чинників. У формуванні планувальної структури міст, містечок простежуються закономірності, які залежать від усієї сукупності чинників історичного періоду та економічної ситуації.

Друга половина XVII — перша половина XVIII ст. характеризується як період економічного та культурного занепаду галицьких земель, спричинений постійними війнами на її території, слабкістю центральної влади Речі Посполитої та зміною головних напрямків торгових шляхів, внаслідок чого частина історичних міських поселень розчи-

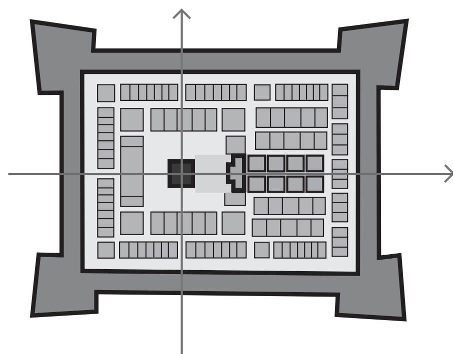


Схема І.1.1

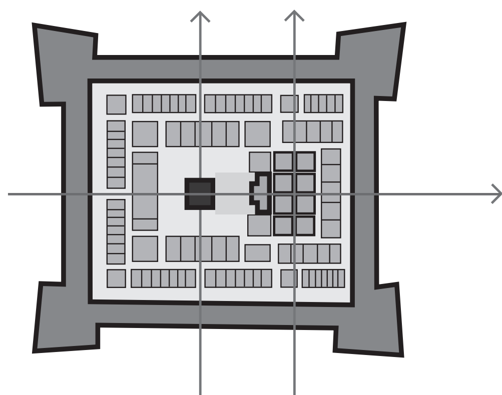


Схема І.1.2

нилась у сільській місцевості, кількість новозакладених міст в Галичині була незначною. Проте зустрічаємо багато прикладів реконструкцій міст, містечок та селищ, які зазнали змін на засадах бароко завдяки використанню осьового планувально-композиційного вирішення. В 40-х рр. XVIII ст. змінюється геополітична ситуація, розпочинається певний злет в економіці краю, втрачає своє значення фортифікаційне будівництво, зникає потреба в оборонних спорудах. Наслідком цієї ситуації є поява, окрім міст і містечок[1], нових резиденційних ансамблів з садово-парковими закладеннями в сільській місцевості.

Епоха бароко спричинилася до садово-паркових закладень як обов'язкових складових, у комплексі з монастирем, замком, палацом чи садибою. Садово-паркові закладення, як складові ансамблів, з'являються в містах та містечках у межах оборонних мурів та поза мурами. Розташування резиденції з садово-парковими комплексами в просторовій структурі міст та сіл здійснювалося за певними планувальними схемами, які, залежно від їх розташування в просторовій структурі міст, містечок та сіл, за принципами розміщення, умовно можна поділити на дві групи: першу становлять резиденції з садовими закладеннями в місті, другу — ті, що знаходилися у сільській місцевості.

Садово-паркові комплекси, розміщенні в місті, мають декілька варіантів планувальних схем. Для Галичини періоду ренесансу, окрім великих міст, були характерні малі міста-фортеці, що набували рис цілісних фортець протягом XV—XVI століть. Утворена мережа міст-фортець відігравала роль захисного муру Речі Посполитої від нападу із зовні. Розташування оборонних споруд залежало від того, кому вони належали і хто про них дбав. В Галичині було три форми оборонних споруд. Оборонна споруда могла бути замком, резиденцією магната у чистому вигляді, або належати державі, що тримала у фортеці гарнізон (навіть якщо споруда на початку була збудована як резиденція). Міста також були оточені мурами з вежами. То ж кого захищали мури, той і оплачував їх боєздатність — магнатерія, держава або міщани.

Містобудівним завданням епохи бароко було створити на основі складових середньовічного чи ренесансного міста цілісну систему архітектурних акцентів, які би сполучалися мережею комунікацій у вигляді міських вулиць та зовнішніх доріг. Згідно з цим завданням прокладаються нові прямі вулиці з таким розрахунком, щоб окремі найбільш значні ансамблі міста були пов'язані між собою. Поєднання усіх складових міста привело до появи чисельних об'ємно-просторових рішень, з'єднання міського ядра й резиденції з садово-парковим закладенням на території Галичини. Розглянемо ці об'ємно-просторові рішення на конкретних прикладах.

При розташуванні резиденційного ансамблю в історичному центрі міста або містечка, що оточене оборонними мурами, застосовується схема І.1.1. У період бароко функції міста розширюються, ринкова площа, на якій відбувається основний обмін товарами, водночас є безпосереднім центром міста, що зумовлює появу репрезентативної функції. Та-

[1] У зв'язку з тим, в Галичині характерною ознакою процесу містобудування є нестабільність та змінність міського статусу, в нашій роботі статус населеного пункту означеного періоду визначено відповідно до кадастрової карти фон Міга 1784 року.

ким чином, для утвердження суспільного та майнового значення господаря міста важливим чинником було розміщення резиденції власника в історичному ядрі, з безпосереднім межуванням та відкритістю на ринкову площу, що зумовлювало формування єдиного архітектурно-планувального ансамблю центра міста. Сад у більшості випадків розташовується перпендикулярно до головної споруди резиденції (схема І.1.1), при неможливості розмістити садово-паркове закладення відповідно до вимог бароко, його розміщують паралельно до головної споруди резиденції (схема І.1.2). Зазначені схеми притаманні містам і містечкам: Єзупіль (Тисменицький р-н Івано-Франківської обл.), Городенка (Івано-Франківська обл.), Гримайлів (Гусятинський р-н Тернопільської обл.), Тлумач (Івано-Франківська обл.), Чернелиця (Городенківський р-н Івано-Франківської обл.)[2].

Різновидністю зазначеної схеми І є рішення, коли ринкова площа остаточно сформована, в цьому випадку резиденція закладається на одній з вулиць, що веде до ринкової площі (схема І.2.1) чи паралельна її планувальним осям (схема І.2.2). Сад в обох випадках розплановується перпендикулярно до головної споруди резиденції. Таким чином, утворюється планувальна вісь, що проходить через ***ринкову площу — резиденцію — сад***, візуально зв'язуючи їх. При такій схемі розташування саду його розмір, як правило, є незначним, та подальший розвиток обмежений сформованим плануванням і оборонними мурами міста (схема І.2.1). Ця схема характерна для міст і містечок Козова (Тернопільська обл.), Богородчани (Івано-Франківська обл.), Радехів (Львівська обл.), Червоноград (Львівська обл.). Варіант прилягання ансамблю до однієї з вулиць, які утворювали головну міську площу в містобудівній практиці (схема І.2.2) того часу, був поширений. На його основі розплановані міста і містечка: Сколе (Львівська обл.), Гологори (Золочівський р-н Львівської обл.), Гусятин (Тернопільська обл.), Дрогобич (Львівська обл.), Загайці (Підгаєцький р-н Тернопільської обл.), Куткір (Буський р-н Львівської обл.), Маріямпіль (Галицький р-н Івано-Франківської обл.), Монастириська (Тернопільська обл.), Надвірна (Івано-Франківська обл.),

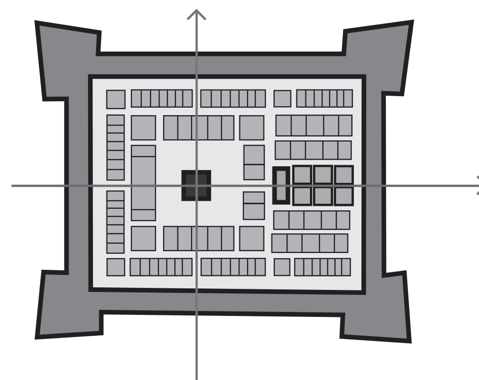
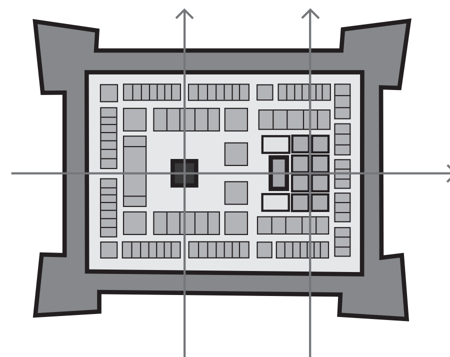


Схема І.2.1



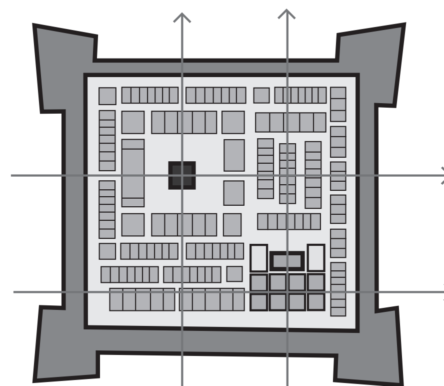


Схема І.2.2

Потелич (Жовківський р-н Львівської обл.), Руда (Жидачівський р-н Львівської обл.), Старі Заложці (Зборівський р-н Тернопільської обл.), Тартаків (Сокальський р-н Львівської обл.).

Друга схема є характерною у випадку, коли резиденція була закладена в попередні часи в межах міста, прилягаючи до оборонних мурів (схема ІІ.1) (м. Івано-Франківськ) або примикала до фортифікації міста власними бастіонами як окрема оборонна споруда, таким чином, зовнішнє оборонне коло міста з'єднувалось з укріпленнями замку (схема ІІ.2): міста Бережани (Тернопільська обл.), Бро-

[2] Усі перелічені в роботі населені пункти: Топографічна карта. Kriegsarchiv у Відні B IXa 390; 1784 р.

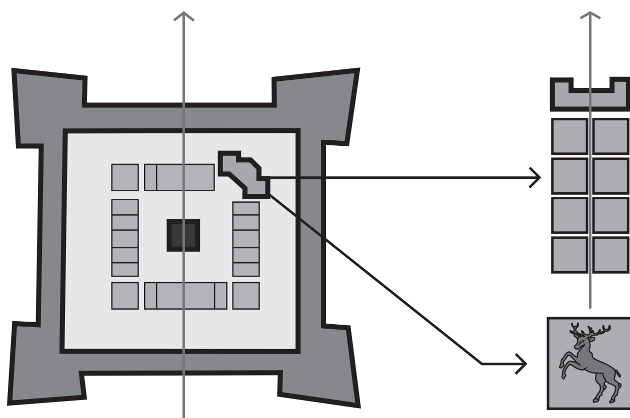


Схема II.1

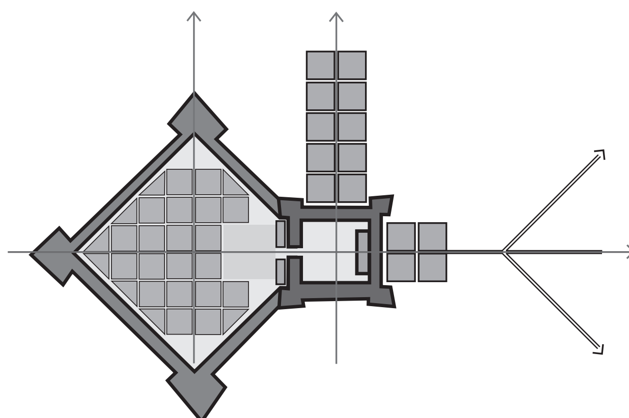


Схема III.1

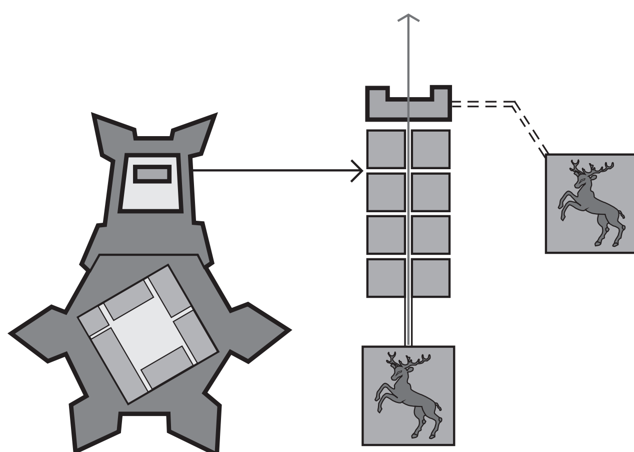


Схема II.2

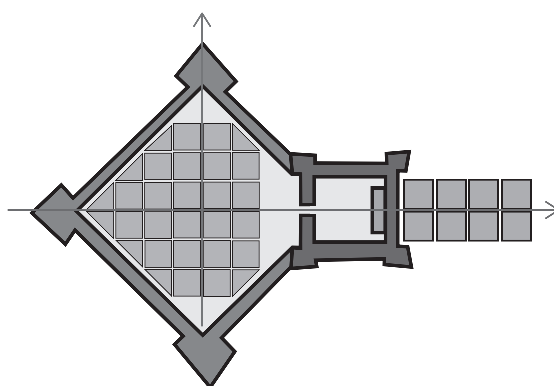


Схема III.2.1

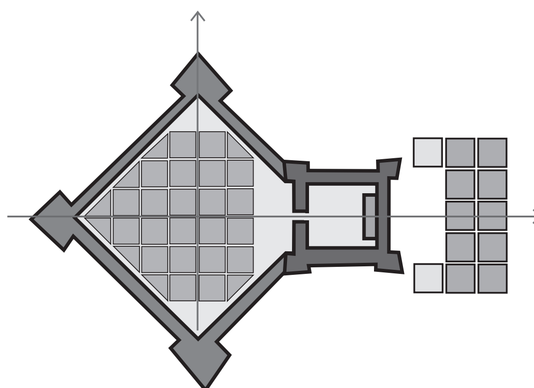


Схема III.2.2

ди (Львівська обл.). У зв'язку з обмеженістю площі не можливо було організувати барокове садово-паркове закладення в межах замкових оборонних мурів, в даній ситуації садово-парковий комплекс, що міг містити у собі невеликий палац, сад і звіринець, засновується на значній відстані від міста, зберігаючи візуальний зв'язок між усіма складовими. Зазначена схема може мати варіанти, складатися тільки зі звіринця, або садово-паркового закладення, звіринець у цьому випадку поділяється на окремі закладення, що містяться в різних напрямках (Івано-Франківськ), сполучаючись візуальним зв'язком з резиденцією, що знаходиться в межах оборонних мурів міста.

Третя планувальна схема одержана у випадку, коли історично сформоване місто обведене оборонними мурами з замком, який є самостійною фортифікаційною спорудою, для неї характерно два варіанти розміщення ансамблю резиденції. Перший: замок, як окрема оборонна складова, входить у загальні фортифікаційні споруди міста, при цьому центр міста зміщується до замкової споруди, фасад якої стає елементом ринкової площі. Сад розміщується зразу за оборонними мурами замку, продовжуючи, таким чином, поздовжню архітектурно-планувальну вісь ***площа — ринок — замок — сад***. Окрім того, зберігаються сади за межами мурів замку, закладенні в попередній період, розміщені на поперечній осі (схема III.1). Яскравим прикладом наведеної схеми є містобудівна ситуація в

Жовкві (Львівська обл.), що утворилася при з'єднанні в єдиний композиційний блок саду — замку та площі — ринку, підтримується візуальний зв'язок з костелом Св. Лаврентія, монастирськими комплексами домініканців та василіан, синагогою. Згідно з засадами бароко новий сад закладається безпосередньо за замковими мурами на головній повздовжній осі, окрім того, сад, закладений на засадах ренесансу на поперечній осі, набуває перепланування відповідно до вимог бароко. При розташуванні саду на повздовжній осі використана характерна для бароко система розпланування алей у вигляді трьох променів, що розходяться від ставків з купелями і зв'язують в'їзд до замку з центром та його основними спорудами. Для посилення просторового ефекту та підкреслення осьової перспективи алеї точки сходу та закінчення променів алеї фіксуються архітектурними елементами, домагаючись таким чином композиційної єдності і завершеності. Використання трьохпроменевої схеми планування саду з ефектом несподіваного розкриття алеї надає саду театральності. Зазначену схему спостерігаємо також у м. Чорткові (Тернопільська обл.).

Другий варіант схеми III використовується при сформованому середмісті, коли замок сполучається або примикає до оборонних мурів міста (схема III.2). Сад закладається з зовнішнього боку, безпосередньо під мурами замку, як правило, на повздовжній осі утворюючи планувальну вісь ***площа — ринок — замок — сад***, в окремих випадках, при несприятливих умовах рельєфу, сад закладається на поперечній осі, або переплановується вже існуючий сад, розміщений на поперечній осі в епоху ренесансу.

Втрата містом оборонної функції призводить до появи репрезентативних рис, відповідно змінюються уява та вимоги до резиденції, для спорудження якої потрібна більша площа під забудову і садові закладення. Резиденцію, що відповідала вимогам бароко та містила садово-паркове закладення, можна було звести лише за містом, де було більше місця для зведення просторої споруди із садом, що міг простягатися на значні площі. Це стає поштовхом для зведення магнатських резиденцій в передмісті або на околицях міста. Внаслідок чого виникла четверта схема, що є характерною для резиденцій, що містяться поза оборонними мурами міста. При застосуванні означеної схеми зберігається візуальний зв'язок з центром міста (використовуючи архітектурні домінанти) та планувальний (за допомогою вуличної мережі). Планувальна вісь саду проходить перпендикулярно до основної споруди резиденції, яка, в свою чергу, розміщується на одній з планувальних осей міста, яке зберігає хрещате розпланування, як спадок епохи ренесансу (схема IV.1). Подекуди при поперечному розміщені головної споруди резиденції головна планувальна вісь саду резиденції паралельна до однієї з планувальних осей міста (схема IV.2). При використанні даної схеми внаслідок відсутності територіальних обмежень сад може сягати значних розмірів. Між середмістям та резиденцією з садово-парковим закладенням, що візуально та планувально спрямована на центр міста, формується простір, який згодом заповнюється новими міськими кварталами. Отже, уявлення епохи бароко стосовно резиденційних закладень змінили їх місцерозташування, що, в свою чергу, стало чинником формування міської тканини. Такі явища зафіксовані в містах і містечках Білий Камінь (Золочівський р-н Львів-

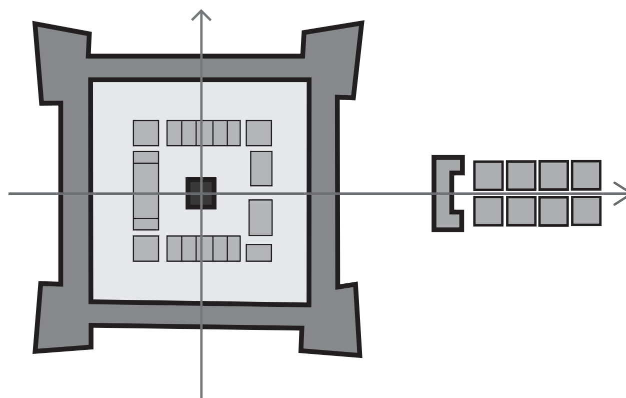


Схема IV.1

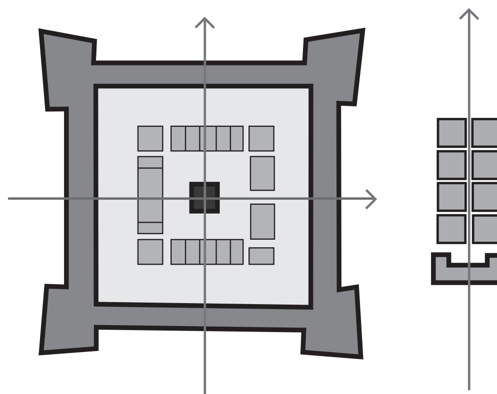


Схема IV.2

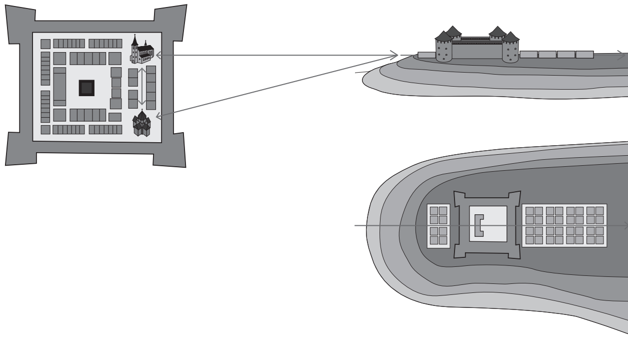


Схема V

ської обл.), Гуменів (Калушський р-н Івано-Франківської обл.), Золотий Потік (Бучацький р-н Тернопільської обл.), Комарів (Галицький р-н Івано-Франківської обл.), Комарне (Городоцький р-н Львівської обл.), Копичинці (Гусятинський р-н Тернопільської обл.), Краковець (Яворівський р-н Львівської обл.), Кривче (Борщівський р-н Тернопільської обл.), Куликів (Радехівський р-н Львівської обл.), Потік (Старосамбірський р-н Львівської обл.), Старий Розділ (Миколаївський р-н Львівської обл.), Старий Яричів (Кам'янко-Бузький р-н Львівської обл.), Стратин (Рогатинський р-н. Івано-Франківської обл.), Стрий (Львівська обл.), Струсів (Теребовлянський р-н Тернопільської обл.), Яворів (Львівська обл.).

П'яту схему спостерігаємо у випадку, коли домінантне розміщення резиденції з садово-парковим закладенням підкреслюється об'ємно-просторовими зв'язками з культовими спорудами (схема V). Зазначена схема застосовувалась в історично сформованих містах та містечках, що містили одну або декілька сакральних споруд. В цьому випадку магнатська резиденція розміщувалась за межами міста, як правило, на пагорбі. Таким чином, утворювалися візуальні, просторово-планувальні зв'язки резиденції з культовими спорудами. В більшості випадків цей зв'язок планувально був наближеній до рівнобедреного трикутника, вершини якого займали ***резиденція — костел — церква***, проведена висота умовного трикутника була скерована на центр міста як планувальна вісь, на який вздовж хребта пагорба розплановувалось садове закладення. Приклади таких вирішень маємо в населених пунктах Бобрівники (Монастириський р-н Тернопільської обл.), Болехів (Івано-Франківська обл.), Бучач (Тернопільська обл.), Грабовець (Тернопільський р-н Тернопільської обл.), Магерів (Жовківський р-н Львівської обл.), Нирків (Заліщицький р-н Тернопільської обл.), Новиця (Калуський р-н Івано-Франківської обл.), Поморяни (Золочівський р-н Львівської обл.), Самбір (Львівська обл.), Ягільниця (Чортківський р-н Тернопільської обл.).

До укладення Брестської унії Річ Посполита була достатньо толерантною до віросповідання своїх громадян та у період з XV по XVI ст. потребувала оборонців міст і містечок від татарської та згодом турецької навали. Внаслідок цього радо прихищала протестантів-єретиків, євреїв, що тікали від інквізиції, а також і вірмен з Кафи та інших кримських міст, що підпали під вплив Туреччини. Таким чином, в Галичині на XVII—XVIII ст. історично сформувався доволі різнорідний етнічний склад населення. Хоча корінне населення становили українці, власниками міст були польські магнати, окрім того, значний відсоток міських заможних мешканців становили євреї. Отже, в населених пунктах Галичини спостерігаємо наявність православних, греко-католицьких церков та монастирів, римо-католицьких костелів та монастирів, синагог та культових споруд вірменів, німців протестантів, караїмів та інших. Незважаючи на це, аналіз кадастрових карт сільської місцевості Галичини фон Міга 1784 р. показав, що візуальні та об'ємно-планувальні зв'язки простежуються саме між православними, римо-католицькими храмами та магнатськими резиденціями, що відображало релігійне та політичне становище Галичини на той час.

Важливим чинником, що вплинув на розміщення та композиційно-планувальні схеми резиденцій, стала Люблінська унія 1569 року. Після прийняття цієї унії протягом двох наступних століть в Галичині відбувався процес полонізації. Українська знать була чутливою до власного соціального статусу, її пов'язаність з православною релігією та культурою, що вважалися неповноцінними, глибоко вражала її самолюбство. Внаслідок чого більшість славетних магнатських родів стали масово зрікатися віри батьків і приймати католицизм, а з ним польську мову та культуру. В 1610 р. Мелетій Смотрицький у сповненому скорботи трактаті «Тренос, або Плач за Святою Східною Церквою» оплакував утрату Руссю її найзнатніших родів: «Де тепер безцінні діа-

манти православної корони, уславлені роди таких руських князів, як Слуцькі, Заславські, Збаразькі, Вишневецькі, Сангушки, Чорторийські, Пронські, Ружинські, Соломирецькі, Головчинські, Коропинські, Масальські, Горські, Соколинські, Лукомські, Пузини та інші, яким немає ліку? Де тепер ті, що оточували їх... благородні, славетні, відважні, сильні й давні доми руського народу, що на весь світ славилися престижем, могутністю й відвагою?» [1]. Ці події призвели до активного закладення нових й розбудови вже наявних римо-католицьких храмів та монастирських комплексів. Велика їх кількість засновувалась представниками шляхетних родин одночасно з власними резиденціями. Так як резиденції зазвичай знаходились в місцевостях, віддалених від великих міст, поєднання з сакральними спорудами сприяло утворенню духовно-громадського центру, в якому зосереджувалась релігійна та світська сторони життя, що сприяло соціально-економічному, просвітницькому та духовному розвитку населення галицьких сіл протягом другої половини XVIII століття.

Для планувальної організації сільських населених пунктів Галичини властивою є схема з об'ємно-просторовим зв'язком ***сакральна споруда — резиденція***, яка має декілька різновидів. Взаємне місцерозташування сакральних споруд і резиденції формулює планувальне вирішення садового закладення, як при резиденції, так і при сакральних спорудах. Виникнення цих схем було спричинене формуванням протягом другої пол. XVII ст. — XVIII ст. нових поглядів на взаємостосунки між людиною й Богом в повсякденному житті. Церква в Галичині поступово втрачає свою монопольну функцію носія культурних міркувань, в цей час зміцнюється роль великопанських резиденцій, як виразника і генератора нових ідей і розвитку світоглядних орієнтирів в духовному та мистецькому житті. Перша пол. XVIII ст. в Галичині характеризується поєднанням духовного (сакральні споруди та монастирські комплекси) й світського (резиденції з садово-парковими закладеннями) начал, що привело до створення просторово-композиційних зв'язків між сакральними спорудами та резиденційними ансамблями.

Отже, виокремимо різновиди розташування резиденцій в сільських населених пунктах. Згідно з

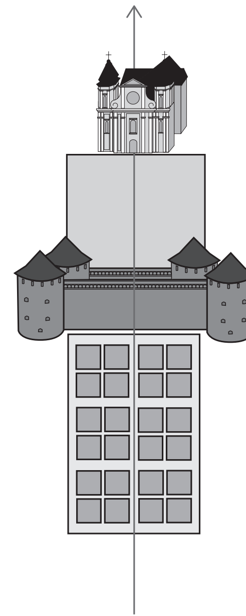


Схема VI

традицією, костел споруджували в центрі села або на видному місці, композиційно пов'язуючи з центром села. При такій схемі розміщення сакральної споруди було декілька варіантів розміщення ансамблю резиденції.

Перший варіант, схема безпосереднього зв'язку ***сакральна споруда — резиденція — сад***. Коли ж костел уже стояв, нову магнатську резиденцію закладали так, щоб вона була візуально та планувально скерована на костел, на поздовжній осі за головною спорудою резиденції розміщувався сад. Таким чином, утворювалась планувальна вісь ***сакральна споруда — сад (резиденції) — споруда резиденція — сад (резиденції)*** (схема VI.1). Зазначена схема розміщення характерна для населених пунктів Вибрані́вка (Жидачівський р-н Львівської обл.), Ви́рів (Кам'янка-Бузький р-н Львівської обл.), Гвіздець смт. (Коломийський р-н. Івано-Франківської обл.), Нагачі́в (Яворівський р-н. Львівської обл.), Отинія (Коломийський р-н Івано-Франківської обл.), Піддністря́ни (Жидачівський р-н Львівської обл.), Пеняки (Бродівський р-н Львівської обл.), Потік (Рогатинський р-н Івано-Франківської обл.), Приозерне (Рогатинський р-н Івано-Франківської обл.), Пужники (Тлумачський р-н Івано-Франківська обл.), Рожнятів (Івано-Франківська обл.), Свидниця (Яворівский р-н Львівської обл.), Смоля́нка (Тернопільський р-н Тернопільської обл.), Товсте́ (За-

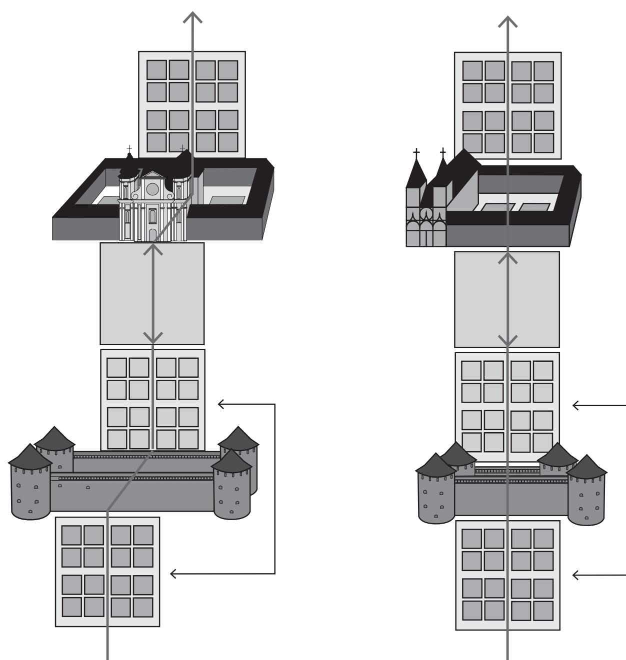


Схема VI.2

ліщицький р-н Тернопільської обл.), Тустань (Дрогобицький р-н Львівської обл.)

У випадку, якщо роль сакральної споруди виконував монастир, планувальна вісь проходила через ***сад (монастиря) — монастирські споруди — сад (резиденції) — споруду резиденції — сад (резиденції)*** (схема VI.2). Така схема вирішення спостерігається у с. Мику́линці (Теребовлянський р-н Тернопільської обл.), Олесько (Буський р-н Львівської обл.), Рава-Руська (Жовківський р-н Львівської обл.). Іншим варіантом є випадок, коли резиденція вже була закладена в попередні часи, тоді на поздовжній осі до головної споруди резиденції закладається костел, простір між костелом і резиденцією займає сад, який також міг займати площу, що знаходилась за головною спорудою резиденції в керунку поздовжньої осі (схема VI.3). Зазначена схема розміщення характерна для населених пунктів Баличі (Мостиський р-н Львівської обл.), Годи́ні (Мостиський р-н Львівської обл.), Голо́вчинці (Заліщицький р-н Тернопільської обл.), Горожанка (Монастириський р-н Тернопільської обл.), Гряда (Жовківський р-н. Львівської обл.), Збручанське (Борщівський р-н Тернопільської обл.), Колиндяни (Чортківський р-н Тернопільської обл.), Кути́ще (Бродівський р-н Львівської обл.), Любша (Жидачівський р-н Львівської обл.), Махнівці (Золочівський р-н Львівської обл.), Миха́льче (Городенківський р-н Івано-Франківської обл.), Тернопіль.

Аналіз кадастрових карт фон Міга показав, що резиденцію намагались візуально поєднати з римо-католицьким костелом, але українська шляхта, що вже перейшла на католицизм, все ж не могла ігнорувати православні храми, особливо коли замок був закладений в попередні часи, цей візуальний та планувальний зв'язок між православною церквою зберігався. Це явище спостерігаємо у схемі VII: ***сакральні споруди — резиденція — сад (резиденції)***. Ця схема є найбільш чисельною за кількістю об'єктів, окрім того, вона розподіляється на декілька варіантів.

Перший варіант схеми VII був характерний для сільських населених пунктів, у яких в попередні століття вже були закладенні православні церкви. Не дивлячись на те, що в XVIII ст. в більшості сільських населених пунктах Галичини кількість православних храмів переважала католицькі, при споруджені будівель резиденції й католицької святині перевага віддавалась римо-католицькому храмові. Таким чином, населений пункт, що перебував у приватній власності, мав мати певні атрибути, щоб відповідати статусу резиденції, а саме: резиденцію в вигляді замку, палацу чи садиби з садово-парковим закладенням та костел, як знак належності власника та мешканців селища до державного віросповідання. Утворена таким чином композиція мала ідеологічний підтекст, власники міст і містечок в такий спосіб підкреслювали свою прихильність до католицької віри, що було яскравим свідченням їх політичного становища в Галичині. Не менш важливе значення надавалося зовнішньому вигляду сакральної споруди, вона мала бути репрезентативною. Будівництво дерев'яних церков не сприяло цьому. Використання каменю та цегли при спорудженні костелів давало змогу зводити їх великих розмірів і високими. Новозбудовані римо-католицькі монастирські комплекси та храми постають як найбільші споруди у схемі ***сакральна споруда — резиденція — сад***. Отже, при існуванні в сільському населеному пункті церкви резиденція з садом закладається на одній планувальний осі з костелом. Таким чином, утворюється прямокутний (або наближений) трикутник, в

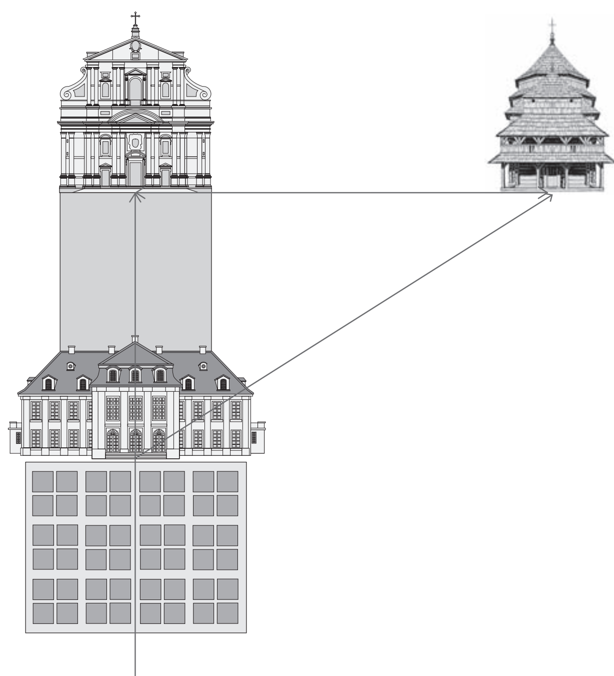


Схема VII.1

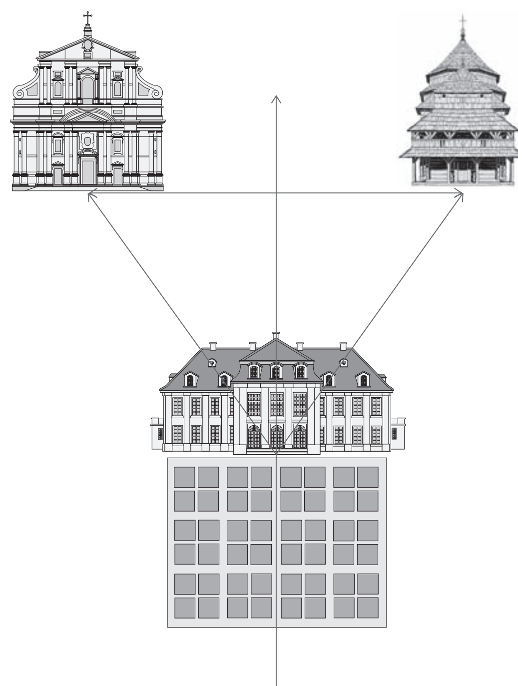


Схема VII.2

вершинах якого розміщуються ***резиденція — костел — церква***, сад розміщується на осі, що проходить через споруду резиденції і костелу (схема VII.1). Зазначена схема притаманна населеним пуктам Батя́тичі (Кам'янка-Бузький р-н Львівської обл.), Вишні́вчик (Теребовлянський р-н Тернопільської обл.), Зава́лів (Бережанський р-н Тернопільської обл.), Лисо́вичі (Стрийський р-н Львівської обл.), Пчани (Стрийський р-н Львівської обл.), Семені́вка (Пустомитівський р-н Львівської обл.), Судо́ва Ви́шня (Мостиський р-н Львівської обл.), Теребовля (Тернопільська обл.) Ти́смениця (Івано-Франківської обл.), Уви́сла (Гусятинський р-н Тернопільської обл.), Ула́шківці (Чортківський р-н Тернопільської обл.).

При наявності двох рівнозначних сакральних споруд резиденцію намагаються розташувати в вершині утвореного рівнораменного (або наближеного) трикутника. Сад розміщується перпендикулярно до головної споруди резиденції, на осі, що збігається з висотою утвореного планувального трикутника (схема VII.2). Така схема властива для населених пунктів Голго́ча (Бережанський р-н Тернопільської обл.), Гоня́тичі (Миколаївський р-н Львівської обл.), Дуб'є (Бродівський р-н Львівської обл.), Лука́ (Городенківський р-н Івано-Франківської обл.), Нагірянка (Ягільницький за-

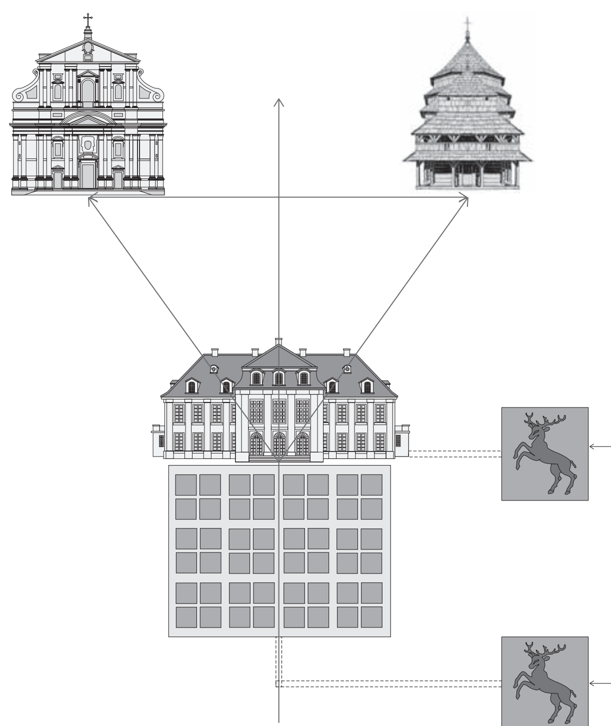


Схема VII.3

мок, Чортківський р-н Тернопільської обл.), Нагоря́ни (Пустомитівський р-н Львівської обл.), Підгі́рці (Миколаївський р-н Львівської обл.), Скалат (Підволочиський р-н Тернопільської обл.), Ходорів (Жидачівський р-н Львівської обл.). В деяких випадках від головної споруди резиденції

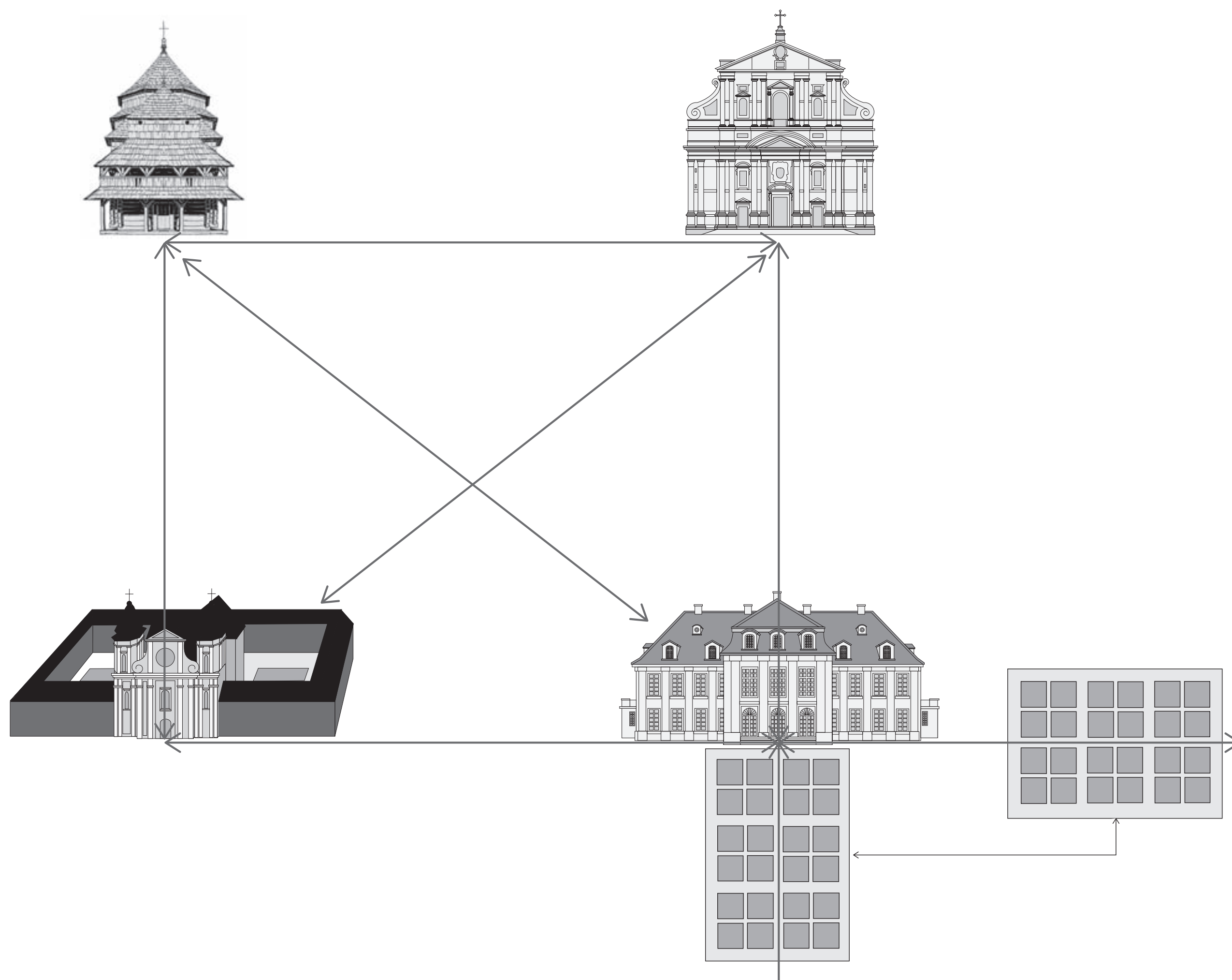


Схема VII.4

або саду може бути відведена дорога, що веде до звіринцю, розміщеного в лісі (схема VII.3). Схема характерна для м. Підкамінь (Бродівський р-н Львівської обл.), Підгородище (Перемишлянський р-н Львівської обл.).

Як різновид цієї схеми можна зустріти схему у вигляді просторового чотирикутника, в яку окрім резиденції вводяться різні християнські споруди, церкви, костели, монастирі та каплички (схема VII.4). Сад резиденції при такій схемі містився на одній з чотирьох планувальних осей.

Для сільської місцевості Галичини однією з характерних форм поселення є ланцюгова, при якій селянські двори розташовувались обабіч дороги чи ріки. Сусідні двори або невеликі їх групи могли знаходитися як поряд, так і на певній відстані один від одного. Конфігурація ланцюгівок залежала від форми русла ріки чи дороги. Виникнення ланцюгівок у Карпатах зумовлене як етнічними традиціями українців (прирічкове розташування поселень), так і географічними та соціально-економічними факторами (вузькість гірських долин, залишки патронімії, двопільна толоко-царинна система землеробства тощо). Таким чином, головна планувальна вісь вже була задана головною вулицею, на якій розміщувалась сакральна споруда, резиденція з садово-парковим закладенням замикала перспективу головної вулиці, утворюючи планувальний зв'язок ***сакральна споруда — резиденція***. На продовжені цієї осі перпендикулярно до головної споруди резиденції розміщувалося садово-паркове закладення (схема VIII.1). Описана схема розміщення характерна для населених пунктів: Бичківці (Чортківський р-н Тернопільської обл.), Вели́кі Діду́шичі (Стрийський р-н Львівської обл.), Ви́шня (Городоцький р-н Львівської обл.), Воробля́чин (Яворівський р-н Львівської обл.), Горі́шня Слобі́дка (Монастириський р-н Тернопільської обл.), Де-

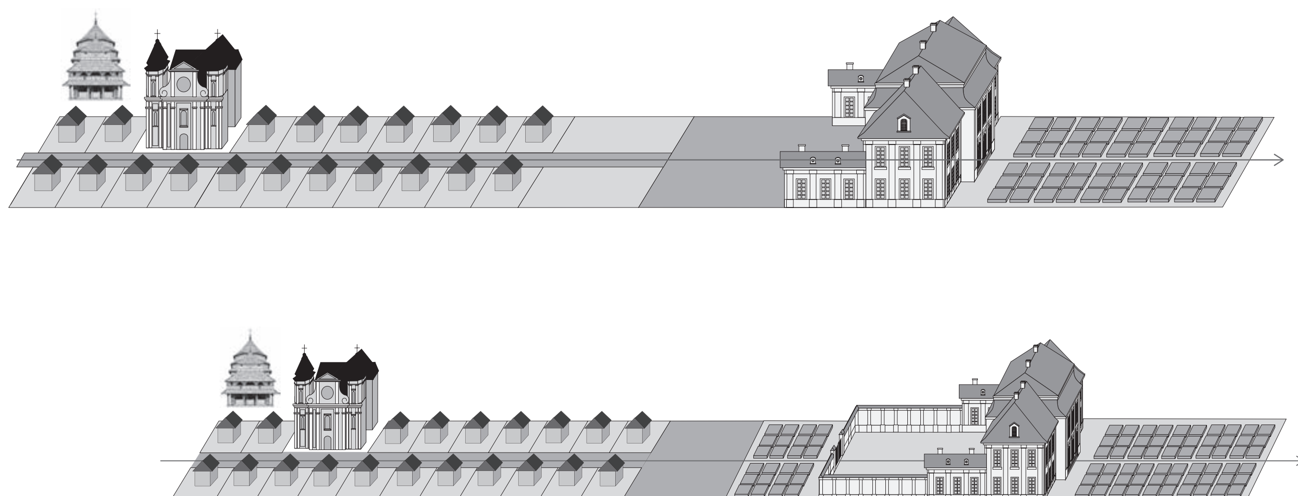


Схема VIII.1

2

3

можливі варіанти розміщення саду

Схема VIII.2

нисів (Козівський р-н Тернопільської обл.), Довгомости́ська (Мостиський р-н Львівської обл.), Жовта́нці (Кам'янка-Бузький р-н Львівської обл.), Забі́р'я (Жовківський р-н Львівської обл.), Заруддці (Жовківський р-н Львівської обл.), Звенигород (Пустомитівський р-н Львівської обл.), Іса́ків (Тлумацький р-н Івано-Франківської обл.), Ковалі́вка (Коломийський р-н Івано-Франківської обл.), Колоді́ївка (Підволочиський р-н Тернопільської обл.), Коню́хи (Козів-

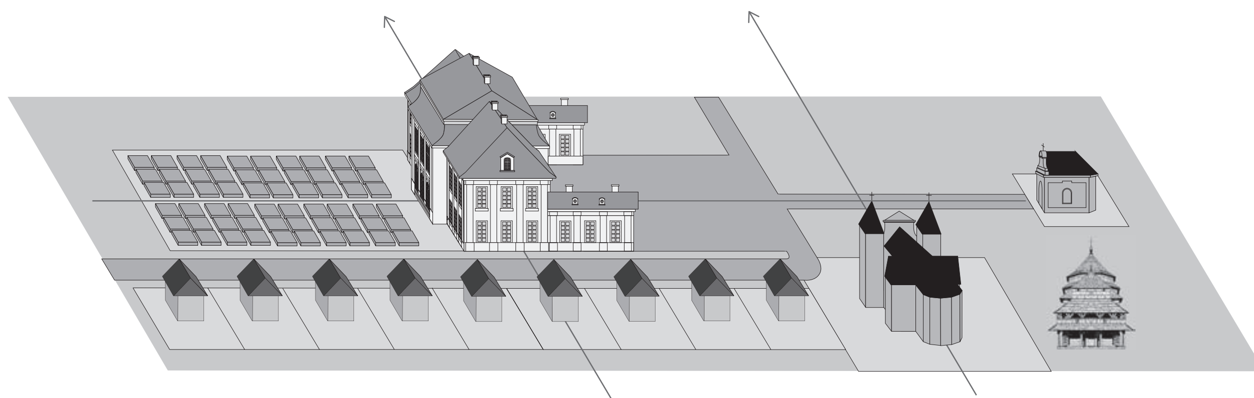


Схема IX

ський р-н Тернопільської обл.), Конюшкі́в (Бродівський р-н Львівської обл.), Кракове́ць (Яворівський р-н Львівської обл.), Кре́хів (Жовківський р-н Львівської обл.), Криве́ (Козівський р-н Тернопільської обл.), Крисо́вичі (Мостиський р-н Львівської обл.), Круто́шин (Пустомитівський р-н Львівської обл.), Ку́кезів (Кам'янка-Бузький р-н Львівської обл.), Кульпарків (м. Львів), Ліскі́в (Жидачівський р-н Львівської обл.), Лісно́вичі (Городоцький р-н Львівської обл.), Миха́йлівка (Борщівський р-н Тернопільської обл.), Містки (Пустомитівський р-н Львівської обл.), Млини́ська (Теребовлянський р-н Тернопільської обл.), Ляшки Муро́вані (Пустомитівський р-н Львівської обл.), Наква́ша (Бродівський р-н Львівської обл.), Оле́ша (Монастириський р-н Тернопільської обл.), Пере́спа (Сокальський р-н Львівської обл.), Підгірки (Калуський р-н Івано-Франківської обл.), Пізнанка (Гусятинський р-н Тернопільської обл.), Піски́ (Городоцький р-н Львівської обл.), Постолі́вка (Гусятинський р-н Тернопільської обл.), П'я́дики (Коломийський р-н Івано-Франківської обл.), Росохач (Городенківський р-н Івано-Франківської обл.), Середня́ (Калуський р-н Івано-Франківської обл.), Сущин (Теребовлянський р-н Тернопільської обл.), Тві́ржа (Мостиський р-н Львівської обл.), Хлівча́ни (Сокальськй р-н Львівської обл.), Язлівець (Бучацький р-н Тернопільської обл.). В деяких випадках сад міг розміщуватися перпендикулярно до головної поздовжньої осі. Створення чи акцентування таких осей було характерним елементом планувальної структури галицьких сіл (схема VIII.2). Зазначена схема розміщення характерна для населених пунктів: Бичківці (Чортківський р-н Тернопільської обл.), Дубка (Городенківський р-н Івано-Франківської обл.), Ляшки Горішні (Миколаївський р-н Львівської обл.), Грушка (Тлумацький р-н Івано-Франківської обл.), Голе́шів (Жидачівський р-н Львівської обл.), Ла́тківці (Борщівський р-н Тернопільської обл.).

В Галичині у сільській місцевості були поширені поселення вуличної форми, вона в більшості випадків сформувались з давньої рядової форми. Два ряди будинків, фасади яких звернені до дороги, утворювали вулицю. У випадку існування резиденції в населеному пункті, ця схема видозмінювалась. Один бік вулиці займав ряд будинків, звернених до дороги, завершувала вулицю сакральна споруда. На іншій стороні вздовж вулиці розміщувалась резиденція з садово-парковим закладенням, планувальна вісь ансамблю проходить паралельно до головної вулиці поселення, для фіксації планувальної осі на її початку чи завершенні споруджується каплиця або інша мала архітектурна форма. Головна сакральна споруда є паралельною до ансамблю резиденції і перпендикулярною до основної споруди резиденції. В епоху бароко, зокрема її останньої фази, яка утвердилась в Галичині у 30-х рр. XVIII ст., була сформована традиція спорудження у вотчинному селі резиденції з садово-парковим закладенням та культовою спорудою. Протягом наступних десятиліть були споруджені численні резиденції з садово-парковими закладеннями, сільські костели, каплиці, сакральні монументи та малі форми, що були підпорядковані єдиному композиційному задуму (схема IX). Описана схема розміщення характерна для населених пунктів: Багатківці (Теребовлянський р-н Тернопільської обл.), Боянець (Жовківський р-н Львівської обл.), Вибрані́вка (Жидачівський р-н Львівської обл.), Вороблевичі

(Дрогобицький р-н Львівської обл.), Жуків (Бережанський р-н Тернопільської обл.), Забі́р'я (Жовківський р-н Львівської обл.), Кача́нівка (Підволочиський р-н Тернопільської обл.), Лешків (Бродівський р-н Львівської обл.), Кома́рне (Городоцький р-н Львівської обл.), Миля́тичі (Пустомитівський р-н Львівської обл.), Соколів (Теребовлянський р-н Тернопільської обл.), Ста́нків (Стрийський р-н Львівської обл.).

Для території Галичини були характерні поселення безсистемної форми. Виникнення безсистемних форм поселень пов'язано з пережитками патронімії, особливостями рельєфу місцевості та характером господарських занять. Залежно від типу забудови поширеними є два варіанти безсистемних поселень: розсіяно-гніздовий та скупчений. Центральна дорога в цих поселеннях повторювала особливості рельєфу та була сполученням між сусідніми селами. Від центральної дороги чи вулиці відгалужувалися в різних напрямах проїзди, провулки, що вели до селянських обійсть. При безсистемній формі розпланування населеного пункту сакральна споруда й резиденція подекуди містилися у різних частинах поселення на певних відстанях, поєднувались між собою лише за допомогою візуального зв'язку, між ними пролягала візуальна вісь. У цьому випадку сад розплановувався перпендикулярно до головної споруди резиденції (схема X). Зазначена схема розміщення притаманна для населених пунктів: Вели́ке Колодне (Кам'янка-Бузький р-н Львівської обл.), Ве́рбіж (Миколаївський р-н Львівської обл.), Виногра́д (Городенківський р-н Івано-Франківської обл.), Ви́січка (Борщівський р-н Тернопільської обл.), Висо́ке (Монастириський р-н Тернопільської обл.), Зага́йпіль (Коломийський р-н Івано-Франківської обл.), Задерева́ч (Стрийський р-н Львівської обл.), Кача́нівка (Підволочиський р-н Тернопільської обл.), Клю́винці (Гусятинський р-н Тернопільської обл.), Колоденці (Кам'янко-Бузький р-н Львівської обл.), Конюшкі́в (Бродівський р-н Львівської обл.), Копи́чинці (Гусятинський р-н Тернопільської обл.), Криве́ (Козівський р-н Тернопільської обл.), Муро́ване (Старосамбірський р-н Львівської обл.), Виткі́в Нови́й (Радехівський р-н Львівської обл.), Новосілки (Золочівський р-н Львівської обл.), Збручанське (Борщівський р-н Тернопільської обл.), Переволо́ка (Бучацький р-н Тернопільської обл.),

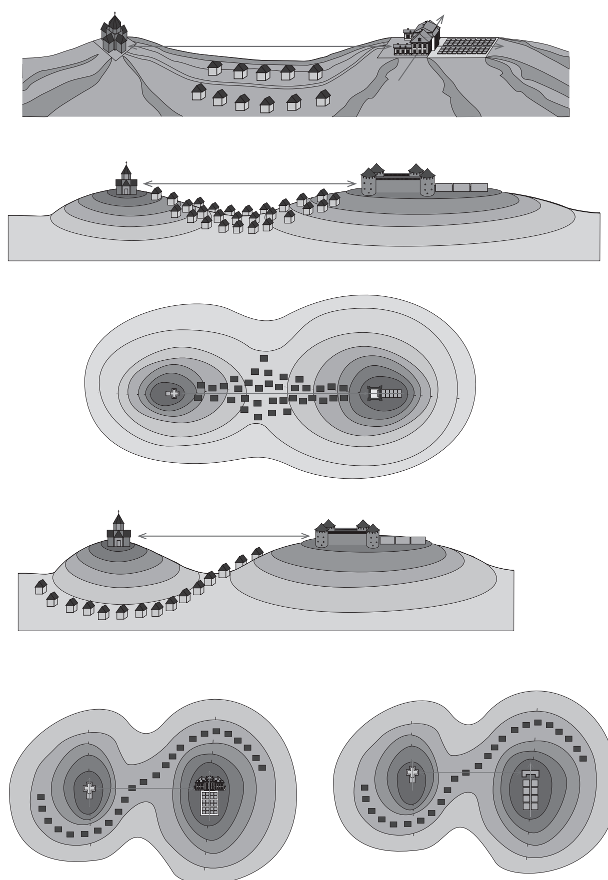


Схема X

Підпече́ри (Івано-Франківський р-н Івано-Франківської обл.), Раде́личі (Миколаївський р-н Львівської обл.), Самолу́сківці (Гусятинський р-н Тернопільської обл.), Сатанів (Городоцький р-н Хмельницької обл.), Себечів (Сокальський р-н Львівської обл.), Стара́ Моги́льниця (Теребовлянський р-н Тернопільської обл.), Сянки́ (Турківський р-н Львівської обл.), Шершені́вка (Борщівський р-н Тернопільської обл.), Якторів (Перемишлянський р-н Львівської обл.), Янів (Теребовлянський р-н Тернопільської обл.).

Особлива планувальна схема була одержана, коли оборонні споруди — замки були віддалені від населених пунктів і зведені на пагорбах, вздовж річок на схилах до заплави з ескарпуванням схилів і викопуванням рову, в міжріччі — по вододілах. Ці замкові споруди, які були закладені в часи ренесансу, в період бароко зазнали перебудов, модернізації основних структурних елементів. Перетворення торкалися і садових закладень, вони переплановувались або засновувались нові за принципами бароко (схема XI.1). Зазначена схема розміщення характерна для населених пунктів: Чорний Острів (Жи-

дачівський р-н Львівської обл.), Буданів (Теребовлянський р-н Тернопільської обл.), Ваньковичі (Самбірський р-н Львівської обл.), Винники (м. Львів), Збруча́нське (Борщівський р-н Тернопільської обл.), Зо́лочів (Львівської обл.), Медве́дівці (Бучацький р-н Тернопільської обл.), Острів (Тернопільський р-н Тернопільської обл.), Пере́спа (Сокальський р-н Львівської обл.), Пони́ква (Бродівський р-н Львівської обл.), Постолі́вка (Гусятинський р-н Тернопільської обл.), Рома́нів (Перемишлянський р-н Львівської обл.), Рогізне (Яворівський р-н Львівської обл.), Че́сники (Рогатинський р-н Івано-Франківської обл.)

У разі несприятливої ситуації, після великих пожеж та інших руйнувань-катаклізмів, відбуваються деструктивні явища, старий замок переставав функціонувати та руйнувався або переносився в населений пункт. Тоді закладалась нова резиденція, в якій використовувалась одна з зазначених вище схем розпланування (схема XI.2).

Осердям сільського населеного пункту традиційно вважалася територія поблизу храму. На випадок відсутності сакральної споруди у селі резиденція закладається посередині села, формуючи таким чином територію навкруг чи по обидві сторони від себе (схема XII): Вишні́вчик (Теребовлянський р-н Тернопільської обл.), Грушів (Яворівський р-н Львівської обл.), Збручанське (Борщівський р-н Тернопільської обл.), Кам'янобрі́д (Яворівський р-н Львівської обл.), Кра́сів (Миколаївський р-н Львівської обл.), Лани Соколівські (Стрийський р-н Львівської обл.), Лиси́чинці (Підволочиський р-н Тернопільської обл.), Мі́женець (Старосамбірський р-н Львівської обл.), Оброшино (Пустомитівський р-н Львівської обл.), Остри́ня (Тлумацький р-н Івано-Франківської обл.), Пча́ни (Жидачівський р-н Львівської обл.), Ри́хтичі (Дрогобицький р-н Львівської обл.), Руда́ (Кам'янка-Бузький р-н Львівської обл.), Сіле́ць (Сокальський р-н Львівської обл.), Сянки́ (Турківський р-н Львівської обл.), То́рське (Заліщицький р-н Тернопільської обл.), Тще́нець (Мостиський р-н Львівської обл.).

Аналіз просторових та планувально-композиційних співвідношень резиденційних ансамблів з елементами міського та сільського середовища викристалізував загальні принципи їх взаєморозміщення у вигляді дванадцяти схем, що умовно можна розподілити на групи.

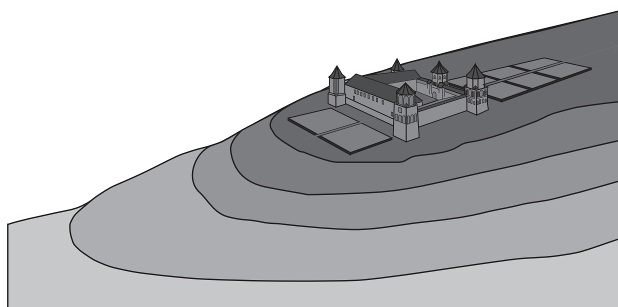


Схема XI

Розміщення резиденції з садовими закладеннями в містах і містечках відбувалося за п'ятьма групами планувально-композиційних схем.

До першої групи належать резиденції з садом, закладені в межах оборонних мурів міста: в історичному ядрі з відкритістю на ринкову площу або прилягання ансамблю до однієї з вулиць, що формували площу ринок (схеми I.1—2). Завдяки розміщенню резиденції з садом на планувальних осях міста чи паралельно до них формувався композиційний зв'язок резиденції з садом з ринковою площею.

До другої групи належать резиденції, що містяться в оборонних межах міста, прилягаючи з внутрішньої сторони до мурів міста (схеми II.1—2). При подібному розміщені резиденції садово-парковий комплекс закладається за межами оборонних мурів на значній відстані від міста, зберігаючи візуальний зв'язок з резиденцією.

До третьої групи залученні схеми резиденції (схеми III.1—2), що утворилися від історично сформованого міста, обведеного муром з замком, який був самостійною обороною спорудою. Сад розміщувався безпосередньо за мурами замку, продовжуючи композиційно-планувальну вісь, що проходила через центр міста — замок. В деяких випадках планувальний центр міста зміщувався до замку-резиденції, формуючи ядро міста безпосередньо біля замкових стін.

Четверту групу складають схеми (схема IV) резиденції, які були закладені за межами міста, внаслідок втрати містом оборонної функції і появою нових вимог до барокової резиденції. При використання цієї групи схем планувальна вісь саду проходить перпендикулярно чи паралельно до головної споруди резиденції, збігаючись з однією з планувальних осей міста.

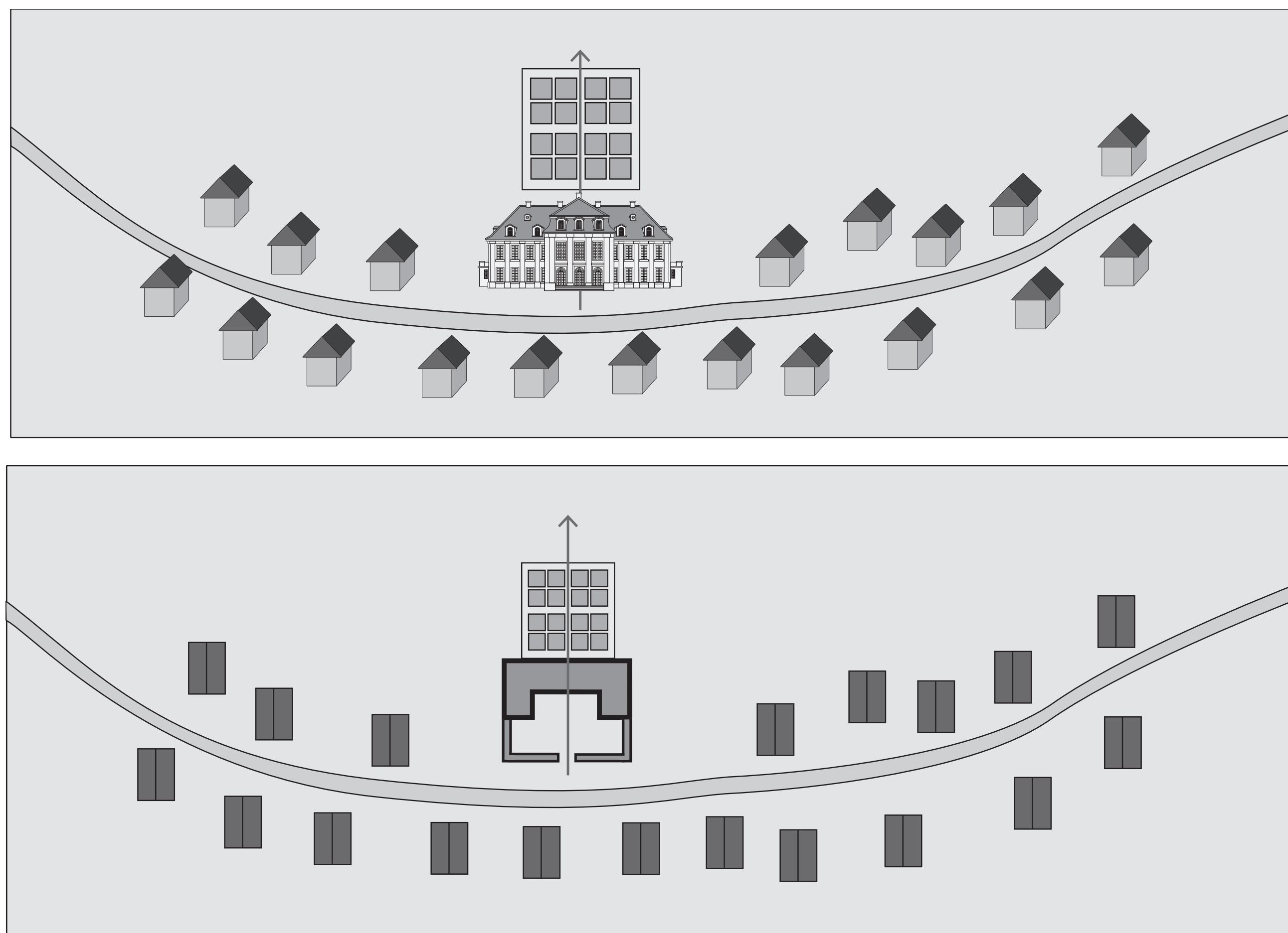


Схема XII

В п'яту групу (схема V) об'єднані резиденції, розташовані на підвищенні чи пагорбі за межами міста. В цьому випадку резиденції візуально та просторово-планувально пов'язувалися із сакральними спорудами, що містилися в межах міста, утворюючи рівнораменний трикутник, висота якого скеровувалась на центр міста, виконуючи роль планувальної вісі саду, що закладався вздовж хребта пагорба.

Розміщення резиденції з садово-парковими закладеннями в сільських населених пунктах здійснювалося за сімома групами ландшафтно-планувальних схем. Місцерозташування резиденційного ансамблю в сільському населеному пункті залежало від наявних чи новозведених християнських сакральних споруд. Були сформовані різноманітні схеми (VI—X) взаєморозміщення резиденційного ансамблю, що містив садово-паркове закладення, з церквами, костелами та монастирями. При наявності костелу в населеному пункті (схема VI.1) композиційно-планувальна вісь проходила через костел — сад (резиденції) — головна споруда резиденції — сад (резиденції); відповідно якщо роль сакральної одиниці виконував монастир (схема VI.2), планувальна вісь проходила через сад (монастиря) — монастирські споруди — сад (резиденції) — споруду резиденції — сад (резиденції). При одночасному існуванні церкви та костелу (схема VII.1), резиденція з садом закладається на одній планувальний осі з костелом, утворюючи планувальний прямокутний трикутник, вершини якого займають сад — резиденція — костел — церква. При наявності двох рівноцінних сакральних споруд (схема VII.2) утворюється композиційно-планувальний рівнобедрений трикутник, на умовній висоті якого закладається сад резиденції. У випадку, коли кількість сакральних споруд сягає чотирьох (схема VII.3), сад резиденції міститься на продовженні однієї з планувальних осей.

При ланцюговій формі поселення резиденція замикала перспективу головної вулиці, утворюючи планувальну вісь ***сакральна споруда — резиденція — сад***, сад закладався перпендикулярно (схема VIII.1)

або паралельно (схема VIII.2) до головної споруди резиденції. При вуличній формі розселення резиденція з садом розплановується на осі, яка паралельна до головної вулиці, початок якої фіксується малою сакральною формою (схема IX). При безсистемній формі поселення між сакральною спорудою і резиденцією, що містились на певних відстанях, утворювалась вісь у вигляді просторово-візуальної лінії, сад розплановувався перпендикулярно до головної споруди резиденції (схема X).

Окрему групу становлять селища без сакральних споруд, які виникли навколо середньовічного чи ренесансного замку, внаслідок трансформації яких за функцією та, частково, за формою постає барокова резиденція, що відіграє роль домінуючого елемента селища (схема XI) або навколишнього ландшафту (схема XII). Сад закладається відповідно перпендикулярно або паралельно до головної споруди резиденції, враховуючи умови рельєфу.

1. *Субтельний О.* Україна: Історія / Орест Субтельний. — К. : Либідь, 1993. — 720 с. — (3-тє вид., перероб. і доп.).

Viktoriya Taras

ON THE INFLUENCE OF BAROQUE URBAN CONSTRUCTING FACTORS UPON THE PLANNING OF GARDEN AND PARK SCHEMES IN GALICIAN ESTATES

Analytical studies in spatial, planning and compositional correlation of palace-park estates with the elements of urban and country surroundings had made true reflection of common principles for the positioning of components in twelve general schemes.

Keywords: garden-park art, Baroque, town, country land, sacral constructions, castles, palaces, garden, park.

Виктория Тарас

ВЛИЯНИЕ ГРАДОСТРОИТЕЛЬНЫХ ФАКТОРОВ ПЕРИОДА БАРОККО НА ПЛАНИРОВКУ САДОВО-ПАРКОВЫХ АНСАМБЛЕЙ РЕЗИДЕНЦИЙ ГАЛИЦИИ

Анализ пространственных и планировочно-композиционных соотношений дворцово-парковых резиденций с элементами городской и сельской среды выкристаллизовал общие принципы их взаиморасположения в виде двенадцати основных схем.

Ключевые слова: садово-парковое искусство, барокко, город, сельская местность, сакральные сооружения, замки, дворцы, сад, парк.

Тетяна ПАНФІЛОВА

ФОРМУВАННЯ СТРУКТУР ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА ЗА КОЗАЦЬКОЇ ДОБИ: ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО В ПЕРІОД УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ (1648—1676 рр.)

Розглядаються умови формування й становлення структур громадянського суспільства за Козацької доби, зокрема в період української національної революції, боротьба за відновлення державної незалежності України наприкінці XVII — на початку XVIII ст. та збереження її соціально-політичних й національно-культурних здобутків, діяльність гетьманів Богдана Хмельницького, Івана Виговського, Івана Мазепи та Пилипа Орлика.

Ключові слова: козацтво, Запорізька Січ, братства, національна революція, громадянське суспільство.

Формування громадянського суспільства — тривалий і складний історичний процес. Його становлення відбувається, головним чином, тільки у суспільстві з досить високим рівнем соціально-економічної, національно-політичної й культурно-освітньої зрілості. З уваги на специфічні обставини історичного розвитку та за умов створення Запорізької Січі — військової національно-політичної структури, яка базувалася на демократичних засадах виборності й підзвітності їх органів та відповідальності за долю українського народу, його соціальну і національну свободу. Уже наприкінці XVI і в першій половині XVII ст. внаслідок державотворчої діяльності козацтва і самоврядних структур: братств, культурно-освітніх об'єднань, творчості інтелектуалів і політичної еліти, а також зростання авторитету православної церкви, коли «Київський митрополит ставав на рівень батька нації і гетьмана», в Україні, на думку науковців, відбувалась консолідація українського народу, зароджувалися і формувалися структури українського громадянського суспільства — важливий чинник реалізації національної ідеї та готовності й здатності народу творити та розбудовувати власну державу. Отже, аналізуючи соціально-політичні, національно-культурні та церковно-релігійні процеси в Україні на зламі XVI—XVII ст., можемо стверджувати, що уже в першій половині XVII ст. за Козацької доби були сформовані структури громадянського суспільства, які охоплювали майже всі аспекти життєдіяльності українського люду та його спільнот.

За умов національної революції 1648—1676 рр. державотворчі та суспільно-політичні процеси в Україні прискорювалися та різко поглиблювалися, набуваючи масштабного характеру. Це зумовлювалося багатьма обставинами. Насамперед, розбудовою національної держави, її соціально-економічною та культурно-церковною діяльністю, а також зростанням ролі самоврядних структур та громадських об'єднань. Загалом козацька держава відроджувалася, а в процесі національної революції утверджувалася не як орган монархічно-феодальної влади, а як інструмент здобуття українським народом соціальної та національної волі, й базувалася на традиціях Війська Запорозького. Тому рушійною силою національної боротьби, а отже й головним суб'єктом державотворення був народ в особі різних його соціальних прошарків і груп, а також національної еліти. У зв'язку з цим і формування та функціонуван-

ня українського громадянського суспільства віддзеркалювало тісне переплетіння діяльності органів козацької державної влади з громадськими самоврядними структурами та об'єднаннями.

Розглянемо, насамперед, політичні, соціально-економічні, культурно-освітні та церковно-релігійні здобутки українського народу в процесі національної революції XVII століття. Відомі історики Валерій Смолій та Валерій Степанков — автори монографії «Українська національна революція XVII століття...» стверджують, що «в середині XVII століття на українських теренах відбувся грандіозний революційний вибух, який докорінним чином змінив їхній політичний і соціальний розвиток, стан господарських відносин, привів до утворення національної держави у вигляді Козацької України, відіграв винятково важливу роль у розвитку національної свідомості, збагаченні арсеналу засобів і методів національно-визвольних рухів українців. По суті, йдеться про складний суспільно-політичний феномен раннього нового часу, породжений специфікою перебігу історичного процесу на етнічному українському ареалі й типологічно споріднений із масштабними соціальними і національними рухами в ряді країн Центральної і Західної Європи, що виступали в період вироблення кардинально відмінних від середньовічних суспільних відносин» [12, с. 7—8].

З самого початку козацька держава зароджувалася і формувалася на засадах діяльності самоврядних структур та виборності, а отже й підзвітності всіх обраних виконавців влади: від гетьмана, полковника — до осавула. Роль законодавчої влади у Запорозькій Січі виконувала Козацька Рада всіх козаків, які обирали уряд — Кіш та отамана-гетьмана, який уособлював вищу виконавчу владу.

Влітку 1648 р., після перших переможних боїв над польським військом під Жовтими Водами і Корсунем, державотворча програма Богдана Хмельницького передбачала: заснування на території по Білу Церкву та Умань удільного козацького державного утворення на автономних правах у складі Польщі; поновлення «давніх вольностей»; скасування прав воєвод і старост щодо міст, замків та королівських володінь; підпорядкування Війська Запорозького «лише одному королю». У серпні — вересні 1648 р. були окреслені нові контури державності України у складі федеративної Речі Посполитої на теренах Брацлавського, Київського, Подільського і Чернігівського воєводств зі статусом, який мало Князівство Литовське. І, нарешті, наприкінці грудня 1648 і травня 1649 рр. українська політична еліта заявила про державну незалежність українських земель від Речі Посполитої. У лютому 1649 р. польські комісари, які вели переговори з Богданом Хмельницьким, повідомляли короля, що «гетьману», «вже не про козацтво [йдеться], тільки про володаря й князя руських провінцій, як він наказав звертатися до нього, хоч і скрито» [12, с. 240—241, 244—247]. Тому з січня-лютого 1649 р. програма незалежної від Польщі Української держави стала домінуючою в політиці Богдана Хмельницького.

Під час урочистого в'їзду до стольного града Києва великий гетьман урочисто заявив про рішуче прагнення не тільки відновити українську державу, але й возз'єднати всі її землі. «Визволю з ляцької неволі народ руський увесь. Бог мені дав, що я є єдиновладцем, самодержцем руським. Досить тепер маю вигоди, достатку і пожитку і в князівстві своїм, по Львів, Холм і Галич. А ставши над Віслою, скажу дальшим ляхам: сидіть і мовчіть, ляхи. Не залишиться тут нога жодного князя і шляхетки на Україні, а схоче котрий з нами хліб їсти, хай буде послушний Війську Запорізькому». Іншими словами, Богдан Хмельницький прагнув відродити цілісну Вітчизну — «Велике Князівство Руське» в його державно-київських етнокультурних та геополітичних межах, якими «володіли благочестиві великі князі» [2, с. 43—46].

Власне все це й дає підстави стверджити, що на час повстання світоглядні засади Богдана Хмельницького визначалися типовими для патріотично налаштованих шляхти, старшин і козаків ідеями усвідомлення власної етнічної самоідентифікації як русини («українці»), представники «старожитнього руського народу», який споконвіків із часів Княжої Русі проживає на своїй території, священними силами якої є Київ і Дніпро, сприйняття православної церкви як невід'ємної ознаки належності до «руського народу»... розумінням під «руським народом» населення «територій, історично пов'язаних із Київським і Галицько-Волинськими князівствами, тобто етнічною Україною» [12, с. 78—80]. Під час польсько-українських переговорів Богдан Хмельницький вимагав: «Хай королівство Польське зречеться всіх

прав своїх, бо воно заявляє на ціле Князівство Руське, і хай віддадуть козакам Русь по Володимир, Львів, Ярослав і Перемишль. Хай поляки всіх Русинів проголосять вільними, хай з ними як з приятелями і сусідами чинять, хай зречуться всіх своїх претензій до Русі, бо поляк і спокій на Русі перебувати не можуть» [12, с. 87—88].

Державну владу, яка утверджувалася в Україні в період національної революції, науковці характеризують як республіканську. У національній державі Богдан Хмельницький зберіг, в основному, самоврядні структури, але, разом з тим, удосконалював полково-сотенний устрій, й на основі куренів створив спочатку паланки, а на початку 1950 р. — 16 полків, які й зосереджували в своїх руках владу, котра до того часу належала польським державним структурам. Ці організації перебували поза інституційним ядром політичної системи Речі Посполитої, яке творили король, сенат, сейм, шляхетські сеймики. Козаки наполегливо і цілеспрямовано намагалися подолати такий стан власної політичної маргінальності. Головною метою запорізької громади як політичної сили, згуртованої станово-корпоративними інтересами, було зрівняння в політичних правах із шляхтою аж до участі козаків у виборах короля.

Політичне життя запорозької спільноти підтримувалося і спрямовувалося через Військо Запорозьке, що формувалося на військовій основі та засадах прямої демократії. Іншими словами, було соціальною спільнотою, яка виступала як самоорганізований політичний інститут [4, с. 486—488].

Водночас, в процесі реформування самоврядних структур Війська Запорозького була посилена влада гетьмана, якому підлягала «колективна воля» Війська Запорозького. Цей акт був продиктований, насамперед, рішучим прагненням Богдана Хмельницького підпорядкувати своїй владі дії повсталого народу, зокрема і козацького війська, щоб успішно реалізувати стратегічну мету — «визволити весь народ руський з ляцької неволі».

З цього приводу В'ячеслав Липинський зробив такий концептуальний висновок. «У державно-політичнім життю Великий Гетьман зумів опанувати українську анархію. Він єдиний зумів зорганізувати необхідну для існування державного ладу власну українську матеріальну силу і цією українською матеріальною силою замінити на Україні державні сили чужі. Приборкання ріжних українських Кривоносів іменем і силою України перетворило Україну з теоретичної можливости в реальний факт. І факт цей зараз же признали ті, хто з анархії і революції — по тодішньому кажучи, «шарпанини» — жити не може і для кого своя держава природно миліша од чужої, але під умовою, щоб вона була дійсно державною» [9, с. 70]. У «секретній реляції» анонімний автор стверджував, що «холопство України... покладає надію на Богдана Хмельницького», який «поза сумнівом їх з підданства Речі Посполитої зможе звільнити» [12, с. 249—252]. За специфічних умов формування й утвердження національної державності України, Запорозьке Військо було, з одного боку, основною опорою державної влади, а з іншого, складовою частиною самоврядних громадських структур. У період національної революції кількість козацького війська постійно зростала за рахунок селян та міщан і досягала сотень тисяч на переважній частині етнічної території України. Це посилювало значення козацтва не тільки в органах державної влади, а і в громадських структурах, зокрема міських управах, а також у культурно-освітніх і церковно-релігійних об'єднаннях, насамперед у братствах, тобто у формуванні та утвердженні громадянського суспільства.

У цих процесах зростала й участь селянства, головним стимулом соціальної активності якого було прагнення реалізувати козацький ідеал, запровадити по всій Україні «козацькі присуди» і, таким чином, звільнитися від феодально-магнатського свавілля. Ліквідувавши 1652 р. феодальну форму земельної власності та всілякі повинності, гетьманський уряд легітимізував завоювання селянства, що сприяло утвердженню самостійних фермерських господарств, вільних власників землі, будівничих громадянського суспільства. До речі, статус особистої свободи та вільної фермерської власності на землю селяни Франції здобули на півтора століття пізніше [12, с. 58—59].

Саме у період національної революції сформувалися основні соціальні орієнтири українського суспільства, що визначали поведінку різних суспільних верств і, по-суті, перетворилися на невід'ємний елемент культурного буття українського народу. Українська національна революція внесла докорінні зміни у суспільну свідомість і спосіб мислення практич-

но всіх верств українського суспільства. Для селянства це означало реалізацію на практиці заповітного гасла «с. землі та волі». Здобувши особисту волю права власності на землю й вступу до козацького стану, селянство перетворилося з об'єкта політичних відносин на їх суб'єкт. Козацтво ж зі стану гнаного і переслідуваного перетворилося на провідну суспільну верству, через яку, по суті, трансформувалися основні тенденції політичного, господарського та етнокультурного розвитку України. Відповідні зміни відбувалися і в середовищі міщан, а також духовенства та шляхти [12, с. 192—195].

Головна роль в консолідації українського суспільства періоду національно-визвольних рухів належала, на думку В'ячеслава Липинського, православному духовенству і тодішній інтелігенції, які визнали світську гетьманську владу духовною владою народу. «Небувалий в нашій історії, ані перед тим, ані після того, величезний підйом духовний: — національний ідеалізм тодішніх духовних провідників нації, що, не претендуючи на посильну для них матеріальну владу, всю свою силу, весь свій вплив на народні маси і все своє захоплення вжили на сотворення духовної єдности національної між тими, хто править і тими, ким правлять — ліг в основу морального авторитету української державної влади в очах народніх українських мас». І, що, нарешті, саме владою духовною сотворений моральний авторитет сильної державної української влади, остаточно «прихилив до неї найбільше культурні і найбільш політично та національно-цінні консервативні елементи, які по своїй природі без такої авторитетної і маєстатичної влади, в атмосфері «загального, рівного і безпосереднього мордобиття», існувати не можуть» [9, с. 70—71].

Важливим фактором збереження державотворчих та громадсько-культурних здобутків українського народу в процесі національно-визвольної боротьби була проблема легітимізації та визнання країнами Центрально-Східної Європи України як незалежної держави, до того ж зі специфічним для того часу республіканським характером суспільно-політичного ладу. Відомо, що у період середньовіччя держави виникали та функціонували на засадах династичної спадковості монархічної влади та панування феодальних відносин. У XVII ст., тобто після кількасотлітнього зникнення з міжнародної арени Київської та Галицько-Волинської держав, Україна втратила не тільки князівські династичні традиції, але й державотворчу спадщину Київської Русі та Галицько-Волинського князівства. Адже у Європі, і не тільки, спадкоємцями цих державних формувань уже вважалися Московська Русь та Річ Посполита.

За цих обставин легітимізувати Козацьку державу, а тим більше визнати її спадкоємицею Київської Русі, було вкрай складно. Тому козацька старшина дотримувалась двох засобів легітимізації України як держави. Перший — відродити княжу або утвердити нову гетьманську династію. На якомусь етапі думку про гетьманську династію спробував здійснити й Богдан Хмельницький, погодившись на обрання сина Юрія спадкоємцем гетьманської булави. Але більшість козацької старшини цю ініціативу не підтримала. Тому упродовж десятиліть гетьмани, загалом козацька верхівка прагнули здобути полівасалітет у складі однієї з сусідніх феодально-монархічних держав [14, с. 35—36].

У пошуках монарха-сюзерена — гаранта державності України гетьмани домовлялися з володарями Речі Посполитої, Московського царства, Османської імперії та Шведського Королівства. Під час тривалих переговорів гетьманська адміністрація намагалася найчіткіше окреслити, по-перше, правові засади входження української держави до складу країни монарха-сюзерена, протектора, а, по-друге, — захистити соціально-економічні, національно-культурні та церковно-релігійні здобутки українського громадянського суспільства.

Проаналізуємо цю ситуацію, насамперед, на прикладі українсько-московських домовленостей після того, як 1 жовтня 1653 р. Земський Собор у Москві ухвалив прийняти Україну «під високу руку царя задля православної віри», а на початку січня 1654 р. до Переяслава, столиці козацької держави, приїхало московське посольство для переговорів про союз. Відзначимо, що остаточний договір сторін було укладено не у Переяславі, а в Москві у березні 1654 р. на основі так званих березневих статей, підготованих Богданом Хмельницьким для української делегації до Москви. Згідно з договором цар гарантував Україні такі права: гетьмана і старшину обирає рада, українська адміністрація і судочинство не підлягають Московщині; податки збирає український скарб, а козацьке військо становитиме 60 тисяч; залиша-

ється давній поділ на стани — козацький, шляхетський, міщанський і духовний. І кожний стан зберігає свої права. Україна має право вести переговори з іншими державами, окрім Речі Посполитої та Кримського Ханства. Українці визнали такі права царя: утримувати в Києві воєводу з залогою; гетьман повідомляє царя: про закордонні посольства, про вибір нового гетьмана. Права всіх станів цар затвердив своїми грамотами [6, с. 178—179; 5, с. 226].

Можна ствердити, що з формальної точки зору цей договір ніби віддзеркалив досить високий рівень спільних поглядів сторін стосовно союзу двох держав. Насправді головна суть проблеми полягала в іншому: кожна з сторін по-різному розуміла політичну суть записаного у цих договорах. Якщо українська сторона визнавала протекцію царя та погоджувалась на відносну номінальну васальну залежність, яка, разом з тим, юридично означала вихід української держави зі складу Речі Посполитої, забезпечувала правове визнання її суверенітету та шлях до об'єднання українських земель у межах соборної держави, то російська сторона — як акт включення козацької країни до складу своїх володінь та реалізацію імперської політики «собирание русских земель вокруг Москвы» [12, с. 295], тобто як інкорпорацію України до складу Московської держави.

Окрім того, на перешкоді реалізації договору як домовленостей двох рівноправних партнерів було те, що державно-політичний і соціально-економічний лад в українській і московській державах корінним чином різнився і був несумісний в єдиній системі. В Україні, як уже відзначалося, панувала, фактично, республіканська форма правління, виборний принцип органів влади та самоврядування, діяло Магдебурзьке право, селянин був вільним землевласником, існували різні культурно-освітні та церковно-релігійні об'єднання, зокрема, братства. Нарешті діяла незалежна від держави українська Православна церква.

У Московській державі — абсолютистська монархія, закріпачене селянство, відсутні самоврядні структури, православна церква була підпорядкована царю та його адміністрації. Загалом у державі не було громадян, а тільки «верноподданные его царского величества», тобто холопи, до яких у XVII ст. відносили навіть бояр та князів. За часів Петра I слово «холоп» замінено на «раб», а імператриця Катерина II 1786 р. утвердила термін «верноподданный» [11, с. 26—27]. Упродовж століть політика царського уряду й полягала в тому, щоб і в Україні утвердити таку ж феодальну монархічну владу та безправність всіх прошарків населення, насамперед селянства.

Тому й московсько-українські договори 1654 і наступних років слід оцінювати не з точки зору їх змісту або тих чи інших декларувань його творців, а насамперед з наслідків їх реалізації, а вони — вкрай трагічні для українського народу: остаточна ліквідація державної незалежності, закріпачення селянства, руйнація громадянського суспільства, русифікація та національна дискримінація тощо. Власне це і дає підстави ствердити, що Переяславсько-Московські угоди та понад трьохсотлітнє перебування України «під високою рукою московського царя» не тільки відкинуло її назад до глухого середньовіччя, а й зупинило її подальший демократичний розвиток, який відбувався в сусідніх з нею Центральноєвропейських державах.

Знаменно, що уже під час московсько-українських переговорів у січні 1654 р. у Переяславі частина козацької старшини та православного духовенства засвідчили стурбованість перспективою васальної залежності України від Московської держави, та рішуче противилися підпорядкування України Московському царству. Найпереконливіше цю позицію відстоював Іван Богун. «У Московщині, — стверджував Богун, — панує найогидніше рабство, там немає і не може бути нічого власного, бо все є власністю царя. Московські бояри титулують себе «рабами царськими». Увесь народ московський є рабом. У Московії продають людей на базарі, як у нас худобу. Прилучатися до такого народу — це гірше, як скочити живим у вогонь» [10]. Саме у зв'язку з тим присягати московському царю відмовилися відомі полководці Іван Богун та Іван Сірко, Брацлавський, Кропив'янський, Полтавський і Уманський козацькі полки, окремі міста, наприклад, Чорнобиль, а, головне, — православне духовенство на чолі з київським митрополитом Сільвестром Косовим [8, с. 161—163].

Наростала тривога за подальшу долю України і у Богдана Хмельницького, який «неохоче прийняв становище царського васала і не погоджувався на підданство московському монарху, він продовжував йти власним шляхом, до скріплення своєї влади і дер-

жави» [6, с. 179]. Тому гетьман продовжував йменувати себе господарем «Руської держави». 1655 р. Хмельницький заявив польському послу Станіславу Любоцькому: «Я став уже паном всієї Русі і не віддам її нікому» [11, с. 27].

Отже Богдан Хмельницький послідовно відстоював суверенітет Козацької держави, її соціально-політичний лад та пильно стежив за діями московського царя, який не дотримувався угод та розглядав її як складову частину своєї держави, на яку поширюються її закони. І коли Москва, без відома Хмельницького, підписала з Польщею так зване Віленське перемир'я, яке передбачало передачу частини України Речі Посполитій, гетьман заявив, що такими зрадницькими діями московсько-українська угода втратила чинність, а 2 жовтня 1656 р. Козацька Рада ухвалила одностайно боронити Україну, бо присягали собі, а не чужим монархам. Створена Хмельницьким коаліція союзних держав — Україна, Швеція, Трансільванія, Молдовія, Волохія та Бранденбург мала не тільки антипольський, але й антимосковський характер.

Військовий конфлікт з Москвою, який назрівав уже за Богдана Хмельницького, після його смерті (27 липня 1657 р.) швидко наближався. Обраний у жовтні на Генеральній Козацькій Раді гетьманом Іван Виговський послідовно продовжував утверджувати державну незалежність України та консолідацію козацької старшини. Саме з цією метою 16 вересня 1658 р. він підписав з Польщею Гадяцький договір, яким передбачалося створення федерації рівноправних держав — Польщі, Литви та України. Під назвою Велике князівство Руське — Україна мала законодавчу — Національні збори та виконавчу владу, гетьмана, який всенародно обирався, власну скарбницю та монету, армію — 30 тисяч козаків (перебування польсько-литовських військ на території України заборонялося), визнавалася рівноправність римо-католицької та православної релігій [5, с. 231].

Однак ратифікація Гадяцької угоди — цього стратегічно важливого для України документа — виявилася вкрай складною справою, бо у козацькому таборі з обох сторін протидіяли конфліктуючі сили. У поспільства Лівобережжя наростали проторосійські настрої, падав авторитет Івана Виговського, зростало невдоволення його політикою серед значної частини козацтва та старшин. І тому ідея зближення з Польщею втрачала прихильників. Водночас переважна частина польської еліти не хотіла погодитися на існування навіть у статусі автономного «Руського князівства» [1].

Тим часом у відповідь на підписання Гадяцького договору московський цар Олексій Михайлович назвав Івана Виговського зрадником та оголосив війну Україні. Своєю чергою гетьман розіслав маніфест до всіх європейських держав, в якому звинуватив Москву в порушенні Переяславського договору та у підписанні Віленської угоди з Польщею, а також у підтримці опозиційних до гетьмана старшин.

28—29 червня 1659 р. під Конотопом козацьке військо під проводом Івана Виговського вщент розбило понад стотисячну московську армію. Це була блискуча перемога демократичного українського суспільства над феодально-холопською монархічною московською державою. Вона відкривала чудові перспективи подальшої розбудови української держави, її демократичних структур. Але, на жаль, цю можливість не було використано, бо, як писав В'ячеслав Липинський, «Ми дуже часто в історії починали національно відроджуватись, але ніколи цього відродження не закінчували, бо самі ж його ініціаторів і творців, перше ніж вони діло виконали, власними руками побивали» [9, с. 65—66]. Так трапилося і з Виговським, проти якого виступило чимало козацьких ватажків, які писали на нього доноси і московському царю, і польському королю. Все це і змусило Івана Виговського скликати Генеральну Раду та скласти перед нею булаву. 1664 р. внаслідок доносу полковника Павла Тетері Іван Виговський був страчений польською владою.

1667 р., без участі українських представників, Річ Посполита та Московська держава підписали Андрусівське перемир'я, яке узаконювало поділ України на Лівобережну у складі Московії, та Правобережну — під владою Польщі. Цей поділ був підтверджений 1686 р. Вічним миром Москви та Речі Посполитої. Десятилітня боротьба Московії і Польщі за володіння Україною, до якої були залучені різні групи козацької старшини, зумовила не тільки початок руїни української державності, але й її соціально-економічних і соціально-політичних здобутків, зокрема громадянського суспільства.

Украй негативна роль у цьому процесі належала підпорядкуванню 1665 р. Київської митрополії московському патріархові. Адже якщо упродовж століть православна церква була духовною основою національного самозбереження та визвольної боротьби українського народу за відновлення своєї держави, то у московській державі православна церква була засобом руйнації державотворчої спадщини та самобутності українського народу, важливим фактором розбудови єдиної і неподільної московської імперії — тюрми народів. З цього приводу В'ячеслав Липинський писав, що анархія і моральний упадок «правлячої верстви в козацькій державі, при постійних бунтах проти неї тих, ким ця верства правила, повернули назад Україну знов до руїни, до часів «звірячого самопоїдання»...» і, що «непосідаюча знов власного «закону», «велика й обільна» земля українська мусіла прийняти «закон» механічно накинутий їй силою нових зайшлих та місцевих завойовників: творців на руїнах Київської Митрополії і української Гетьманщини петербургсько-російської синодальної та імператорської держави» [9, с. 35—36].

Але й за цих складних внутрішньо- і зовнішньополітичних обставин патріотично налаштована частина козацької старшини шукала шляхи і засоби відновлення державної незалежності і соборності України та збереження соціальних і національно-культурних здобутків українського народу, тобто структур громадянського суспільства. І знову, як і за часів Богдана Хмельницького та Івана Виговського, тривали пошуки надійної держави — монарха-сюзерена, васалом якої могла стати Україна. Кандидатури були ті ж самі — Річ Посполита, Московське царство, Шведське королівство та Османська імперія. Особливо багато зусиль для досягнення незалежної і єдиної України доклав гетьман Петро Дорошенко (1665—1676), який, правда, безуспішно спробував розв'язати цю проблему з усіма можливими сюзеренами, зокрема і Туреччиною [13, с. 61—62].

На початку XVIII ст. найрішучіші кроки відродження державної незалежності України та її територіальної єдності зробив гетьман Іван Мазепа. Пересвідчившись у тому, що Московія не забезпечує вільне існування козацької автономії, а головне — не бажає повернути Правобережжя під гетьманську владу та, що «нас, гетьмана, генеральну старшину, полковників і увесь Війська Запорозького провід, урядженими своїми заказами хоче до рук прибрати, в тиранську свою неволю запровадити», Іван Мазепа розпочав переговори з шведським королем Карлом XII для забезпечення «вольностей українських такою ж мірою, як і Речі Посполитої і Литовської». В українсько-шведській угоді було стверджено, що: 1 — Король Карл XII «зобов'язується обороняти Україну і прилучені до країни козаків землі...»; 2 — Все на колишній території Московщини «українському народові передається і задержиться при українському князівстві»; 3 — Князь і стани України, згідно з правом, яким досі користувалися, будуть збережені і вдержані на всім просторі князівства і частин, прилучених до нього; 4 — «Іван Мазепа — законний князь України, жодним способом не може бути нарушений у володінні цим князівством, по його смерти... стани України збережуть всі вольності зі своїми правами, стародавніми законами» [14, с. 386—387].

У зверненні до війська Мазепа стверджував, що цей договір допоможе визволити Україну з рабства і московської тиранії та відновити її «самовладність», що у війні Україна дотримуватиметься збройного нейтралітету, а після війни залишиться «при своїх природних князях і при всіх попередніх правах і привілеях, що вільну націю означають», бо «Україна обох сторін Дніпра з Військом Запорізьким і народом українським має бути вічними часами вільною від усякого чужого володіння... Цілість границь її, непорушність вільностей, прав і привілеїв її свято мають заховуватися, аби Україна вічними часами вільно тішилася своїми правами і вольностями без жодної шкоди» [3].

В останньому програмному Універсалі (весна 1709 р. — між лютим і травнем) Мазепа докладно обґрунтовував необхідність союзу зі шведським королем Карлом XII «задля Вітчизни нашої і всього народу» та «звільнення Вітчизни з московської неволі». Гетьман переконував співвітчизників: «Якщо самому, вічної пам'яті, Богдану Хмельницькому можна було залишатися під протекцією невірних і навіть шукати у них для себе й усіх запорозьких воїнів у них допомоги, якщо також іншим Вождям — Виговському, Тетері, Дорошенку (можна було це робити), чому тільки нам не можна шукати допомоги і просити захисту у Християнського монарха, най-

яснішого короля Швеції, задля визволення Вітчизни нашої та усіх Запорозьких вояків від московітського ярма, від якого, якщо тільки нас не звільнять, напевно, вже занапастимо нашу Вітчизну і самі загинемо, прив'язані до ярма московітського рабства... Тому ми, — продовжував Гетьман, — заохочуємо цим останнім універсалом вас, хоч ви і викликаєте співчуття, щоб заради себе самих, жінок і дітей своїх, не віддали себе у московське рабство...» [3].

У цих універсалах Іван Мазепа чітко окреслив суть угоди: утвердження державної незалежності та збереження соціально-економічних та національно-культурних здобутків українського народу, «аби Україна вічними часами вільно тішилася своїми правами і вольностями без жодної шкоди» [3].

Якою мірою ці свободи були конституційно гарантовані чітко окреслив сподвижник Івана Мазепи Пилип Орлик у «Виводі прав України» — першій демократичній конституції середньовічної Європи. Насамперед відзначимо, що «Вивід прав України» це, по-суті, узагальнений досвід українського республіканського державотворення, невід'ємною частиною якого було громадянське суспільство, його структури, самоврядні органи та об'єднання. Тому Пилип Орлик насамперед ствердив, що Богдан Хмельницький з військом запорозьким піднялися на боротьбу, «лише прагнучи по праву свободи і захищаючи православну віру, яку всіляко пригноблювали польські власті...». У зв'язку з цим він докладно охарактеризував принципи розбудови козацької демократичної держави. Йшлося, передусім, про причетність всіх прошарків населення країни до управління громадськими справами, щоб «і під час війни, і за умов миру збирати приватні і публічні ради, обговорювати спільне благо Батьківщини...», на яких і гетьман не відмовлятиметься «підкорити свою думку спільному рішенню урядовців і радників, то чому б вільній нації не дотримуватися такого ж прекрасного порядку?».

Окрім того, Конституція декларувала необхідність контролю широким загалом діяльності державної адміністрації. Тому «завжди як козацькі, так і прості урядники, а особливо полковники повинні обиратися вільним волевиявленням і голосуванням», а після виборів «кожен із них, заступаючи свій уряд, повинен скласти за публічно ухваленою формою тілесну присягу на вірність Батьківщині, чесну відданість Гетьману й виконання обов'язків своєї служби». А якщо виявиться, що той чи інший посадовець відхиляється від законів, громада має право «публічно на Раді висловити докір Його Ясновельможності, вимагаючи звіту щодо порушення законів і вольностей Батьківщини...».

Особливо важливий пункт Конституції стосувався захисту прав і свобод громадян, коли виборні «наважуються пригноблювати свою домашню челядь і рядових (козаків), а особливо рядових простолюдинів, які не знаходяться у прямій залежності від їхніх урядів чи в їхньому особистому підданстві» [7, с. 45—62].

Конституція ставала на захист міст, особливо тих, що згодом були передані у власність різних осіб духовного і світського стану. «Ото ж, — йшлося далі в конституції, — після того, як наша власна Батьківщина буде втихомирена від збурення війнами і звільнена від московського рабства, нехай буде призначена і через спеціально встановлених комісарів здійснена ревізія усіх видів публічних і приватних володінь і за високим рішенням Генеральної Ради у присутності Гетьмана нехай буде ухвалено урочисто і непорушно: кому належить згідно з законом, а кому не належить користуватися правом володіння публічними маєтками, і які саме належить виконувати повинності підданим...» [7, с. 240—245].

Окрім того передбачалося, що згідно з цим Виборчим Актом має бути ухвалений закон, «щоб столичне місто Русі Київ та інші міста України зберігали недоторканими і непорушними всі свої справедливо отримані закони та привілеї й це мусить у відповідний час обов'язково підтверджуватися Гетьманською владою» [7, с. 45—62; 5, с. 240—245].

На жаль, після трагічної поразки національно-визвольної боротьби під проводом Івана Мазепи та Пилипа Орлика, ліквідації 1754 р. Запорозької Січі, і особливо після включення до складу Російської імперії наприкінці XVIII ст. Правобережної України та утвердження феодально-монархічної влади і закріпачення селянства, в Україні були знищені рештки державності та громадянського суспільства.

Загалом у Російській імперії не було жодних умов формувати структури громадянського суспільства, бо, як уже відзначалося, у цій державі не було громадян, а тільки холопи «подданные его царского величества». Тим більше таких можливостей були позбавлені українці, адже упродовж століть Москов-

ська держава проводила щодо українського народу політику геноциду, заперечуючи його національну ідентичність, а тим більше право на національно-державне самовизначення.

1. *Грабовський С*. Великі європейські проекти для України та їхня загибель / С. Грабовський // День. — 2013. — 20—21 грудня.
2. *Дзира Я*. Перший паспорт козацтва. Найдавніший реєстр Низового війська. 1581 рік / Я. Дзира // Літературна Україна. — 1991. — 13 червня.
3. Іоанн Мазепа, Вождь війська Запорозького, обох частин Бористена, славного ордена святого Апостола Андрія, білого орла Кавалер / День. — 2010. — 12—13 березня. — № 43—44.
4. Історія української культури : у 4-х т. — Т. 2. — Київ, 2003.
5. Історія України від найдавніших днів до сьогодення. Збірник документів і матеріалів / А.П. Коцура, Н.В. Терес. — Київ ; Чернівці, 2008. — Книги XXI. — 1100 с.
6. *Крип'якевич І*. Історія України / І. Крип'якевич ; відп. ред. Ф.П. Шевченко, Б.З. Якимович. — Львів : Світ, 1990. — 520 с.
7. *Кресіна І.О*. Гетьман Пилип Орлик і його конституція / І.О. Кресіна, О.В. Кресін. — Київ, 1993.
8. *Лазарович М.В*. Історія України / М.В. Лазарович. — Київ : Знання, 2008. — 683 с. — (Навч. посібник).
9. *Липинський В*. Релігія і церква в історії України / В. Липинський. — Нью-Йорк : Булава, 1956. — 111 с.
10. *Палій О*. Як історик Костомаров розсудив телеведучого та російського дипломата / О. Палій // День. — 2013. — 13—14 вересня.
11. *Полонська-Василенко Н*. Історія України : у 2 т. — Том II (Від половини XVII сторіччя до 1923 року) / Н. Полонська-Василенко. — Мюнхен : Українське видавництво, 1976. — 599 с.
12. *Смолій В*. Українська національна революція XVII ст. (1648—1676 рр.) / В. Смолій, В. Степанков. — Київ : Києво-Могилянська Академія, 2009. — 447 с.
13. *Смолій В*. Петро Дорошенко. Політичний портрет / В. Смолій, В. Степанков. — Київ : Темпора, 2011. — 631 с.
14. *Чухліб Т*. Гетьмани і монархи. Українська держава в міжнародних відносинах 1648—1714 рр. / Т. Чухліб. — Київ : Інститут Історії України НАН України, 2003.

Tetyana Panfilova

ON FORMATION OF CIVIC STATABLE ORGANS THROUGH COSSACKDOM EPOCH AND CIVIL SOCIETY IN THE PERIOD OF UKRAINIAN NATIONAL REVOLUTION (1648—1676)

The author's some reflections as to conditions of formation and making of civil social structures during the Cossacks Epoch, particularly in the period of Ukrainian National Revolution have been considered in the article. Quite wide range of issues have been analyzed as struggle for renovation of Ukraine's independence through the late XVII and early XVIII cc. as well as socio-political and natio-cultural efforts of hetman Bohdan Khmelnytsky and his successors' Ivan Vyhovsky, Ivan Mazepa and Pylyp Orlyk activities

Key words: the Cossackdom, Zaporizhska Rifle Sich Army, brotherhoods, congregations, national revolution, civil society.

Тэтяна Панфилова

ФОРМИРОВАНИЕ СТРУКТУР ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В КАЗАЧЬЮ ЭПОХУ: ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО В ПЕРИОД УКРАИНСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ РЕВОЛЮЦИИ (1648—1676)

Статья об условиях формирования и становления структур гражданского общества во время Казачьей эпохи, в частности в период украинской национальной революции, о борьбе за восстановление государственной независимости Украины в конце XVII — начале XVIII века и за сохранение ее социально-политических и национально-культурных завоеваний, о деятельности гетьманов Богдана Хмельницкого, Ивана Выговского, Ивана Мазепы и Пылыпа Орлыка.

Ключевые слова: казачество, Запорожская Сечь, братства, национальная революция, гражданское общество.

Тетяна ФАЙНИК

ОРГАНІЗАЦІЯ ЖИТТЄВОГО СЕРЕДОВИЩА ЛЮДИНИ — ОДНА З НАЙВАЖЛИВІШИХ ОЗНАК ЦИВІЛІЗОВАНОСТІ

Відображені у житловому будівництві світоглядні засади випливають із споконвічної синкретичної цілісності — нерозчленованості практичної і духовної життєдіяльності людей, що формувалася на широкому тлі її різноманітних вимірів.

Ключові слова: народне житло, світогляд, семантика, гносеологія, духовність, звичаєвість.

Поступова втрата символічного підтексту традиційного житла призвела до того, що до часу появи етнографічних класифікацій житло було віднесене до сфери матеріальної культури. Цю обставину можна було б ігнорувати, якби вона не викликала суттєвих диспропорцій у вивченні дому, як, втім, і інших об'єктів, знаковий характер яких не цілком очевидний. Як справедливо зауважив С.А. Токарев, у роботах, які стосуються матеріальної культури, розробляється стійке коло сюжетів, що торкаються в основному тих аспектів житла, які співвідносяться з його матеріальною сутністю, при цьому ігнорується не менш важлива «ідеологія» житла [8, с. 3—5]. Проте, як виявляється, саме збалансованість утилітарних та символічних функцій визначила ту виняткову роль, яка дає можливість говорити про житло як феномен культури.

Створення організації життєвого середовища людини належить до найважливіших ознак цивілізації. «Для кожного народу його зодчество є ніби історичним паспортом, і саме воно засвідчує його вік, походження, ступінь цивілізованості, взаємозв'язки з іншими культурами» [3, с. 11].

При дослідженні гносеології та загального образно-семіотичного контексту народного житлового будівництва, зокрема українців, з урахуванням його регіональних проявів, слід звертати увагу на внутрішній механізм взаємозалежності об'єктивно існуючих та суб'єктивно-людських чинників у витворенні культури житлового будівництва; виявити (в ретроспективі) діалектику та динаміку взаємодії дохристиянських та християнських засад будівництва житла на території України; показати специфіку мовно-культурного та художньо-декоративного образу житла (хати, дому, хижі тощо) в різних регіонах України; проаналізувати традиційно-народні знання, вірування, повір'я, народну демонологію, звичаї та обряди, пов'язані із задумом будівництва житла, доборі місця під житло та будівельного матеріалу, початком, ходом та завершенням будівництва, ставленням до майстрів-будівельників, інших причетних до зведення житла осіб (реальних і символічних), власне його господарів; вказати на найбільш адекватні сучасному цивілізаційному стану українського суспільства традиційні духовно-світоглядні засади взаємодії людини з довкіллям при будівництві житла; розкрити зміст і традиційно-світоглядні функції елементів житлової споруди та художньо-мистецького оздоблення житла. На осно-

ві опрацювання етнографічної, історичної, філософської, культурологічної літератури та фольклористики; збирання та опрацювання польових матеріалів, вивчення пам'яток народної архітектури, архівних даних, народної мудрості про житло та житлове будівництво, зафіксованої в традиційних народних знаннях, фольклорі, віруваннях, звичаях, обрядах, демонології, в художньо-мистецькому оформленні житла та ін.

З усвідомленням, підняттям людини до вищих духовних ідеалів вдосконалювались образи, символи духовних начал. На найнижчих щаблях розвитку людського суспільства людині не дано було збагнути свого місця в цьому світі, і вона, щоб вижити, намагалася відмежуватись від усього чужого, незрозумілого, незбагненного. В міру пізнання нею світу, наближенні до Бога, гуманізується діяльність людини, стають довершенішими форми її духовного прояву. Це відображується в будівництві, особливо житловому. Спочатку житло — «покришка» («Своя хата — покришка» (народне прислів'я)), прихисток від ворожого оточуючого світу. Зрештою, хата стає подобою храму (його символізує покуть).

Еволюція житлового будівництва йшла поряд з еволюцією пізнання людиною всесвіту і свого місця в ньому, тобто з еволюцією її світогляду. Формування світогляду відбувається під вирішальним впливом суспільного буття на ґрунті *ідеального матеріалу*, яким суб'єкт оволодів. Світогляд, в свою чергу, «активно впливає на буття, його принципи мають нормативне значення» [13, с. 231]. У науковій літературі наголошується: «Кожна людина визначає своє ставлення до себе, до інших людей, до світу. Вона замислюється над своїми вчинками, намагається усвідомити їх на основі власного досвіду. Водночас, людина успадковує багату «пам'ять віків» попередніх поколінь, їх традиції, вірування. Так стихійно формується *світогляд* людини, який охоплює знання, переконання, прагнення, сподівання» [12, с. 80].

«Поряд з *індивідуальним світоглядом людини існує світогляд великих чи малих груп людей* (націй, соціальних верств, етнографічних груп, родини тощо), який у процесі історичного розвитку зазнає певних, нерідко значних змін. Таким чином, світогляд населення різних регіонів України, попри все спільне, що властиве даному народові, відзначається певною специфікою. Так само він не однаковий для різних історичних періодів [12, с. 80—81]. Уся ця специфіка і усі ці зміни знайшли своє відображення у різних галузях народної культури, в тому числі й у культурі житлового будівництва. Іншими словами, архітектура — той Дім, у якому живе Людство.

Реконструкція світоглядних засад будівництва житла має стати актуальною в наш час, в епоху науково-технічного прогресу, коли нерідко при закладанні окремих будівель і навіть цілих житлових комплексів не враховуються місцеві будівельні традиції, ігноруються традиції і світоглядні засади. На допомогу сучасному архітектору повинна прийти народознавча культура загалом і традиція житлового будівництва зокрема. Оскільки культура житлового будівництва складалась упродовж тисячоліть, то про її світоглядні передумови можна міркувати, в основному, за знаками і символами, які можна віднайти у фольклорному середовищі — як словесному, так і в художньо-орнаментальному. Саме у традиційному фольклорному середовищі предмети завжди — суть знаки, а знаки — суть предмети. Образно-символічний статус зумовлюється їх функціональним призначенням у семіотичній системі свята та образу. При включенні в цю систему вони функціонують як «знаки», обрядові символи з певною семіотикою, без неї — позбавляються цього символічного змісту, перетворюючись на звичайні ужиткові речі, предмети, у даному випадку складові житлової будівлі, як, наприклад, піч і вогонь у ній. Залежно від актуалізації тієї чи іншої властивості предмети набувають того чи іншого статусу. Однак, при будівництві житла людина застосовувала й реальні знання, здобуті емпіричним шляхом. Вони становлять систему традиційних народних знань.

Сучасний зодчий повинен збагнути не лише практично-прагматичний сенс будівництва, зокрема житлового, а й глибинну філософію будівельної культури, заглибившись в її історію.

Джерелом уявлень про світобудову для людини упродовж століть були вірування, «... цебто переконання, які складались не емпіричним шляхом, а на підставі здогадів та припущень, що стосуються головно до тих ділянок, що їх пізнання досягають люде дуже поволі та з великими труднощами. Заступаючи знання, вірування тримається дуже вперто, змінюючись, однак, протягом часу та легко вбираючи

в себе нові елементи, що бувають занесені ззовні. Залежно від цього вірування різних культур та впливів, що серед них розібратись часом буває тяжко в найвищій мірі, а коли це й можливо, то тільки йдучи шляхом довгого та уважного порівняльного аналізу [4, с. 170—171].

Народні вірування дали чи не найбільшу кількість образів, символів, знаків, які відобразили світоглядні уявлення, що ними керувались наші пращури в народному житловому будівництві на всіх його етапах. Іноді для точнішого вивчення знаків, що символізують певні сили, які панують у світі, за уявленнями людей, є орнаменти предметів, які, на перший погляд, прямого відношення до будівництва житла не мають, наприклад, в українців писанка, яку тримали у житлі, адже вона сама є символом, який поєднує минуле і сучасне, що, в свою чергу, є зв'язком між язичницькою ідеєю відновлення Природи — Життя, і християнською ідеєю воскресіння *Людини — Ідеї — Духу*.

Не всі нюанси традиційно-народного менталітету враховуються в підготовці сучасного фахівця-зодчого, не всі питання, що стосуються осмислення стану будівельної культури як показника цивілізованості суспільства, ще в достатній мірі вивчені і представлені в науковій літературі, наприклад, такі як: «Житло як зосередження світоглядно-духовних та утилітарно-практичних передумов життєдіяльності людини», «Традиційне житлове будівництво як спосіб гармонізації стосунків людини з довкіллям», «Хата й осідок — замкнена мінісистема в макросистемі «білий світ», «Традиційна символіка (оберіг, пересторога, космос, рослинний і тваринний світи) в художньо-естетичному оформленні житлової будівлі» та ін.

У свідомості українця рідна хата асоціюється з усім найдорожчим — родом, краєм, святинями. Це — «домашнє вогнище», «рідні пенати», «батьківські пороги», «рушники на стіні», «весь білий світ». Типовий образ української хати — біла хата під солом'яною стріхою, в якій живе «дух життя». Дерев'яна («смерекова хата») — це продовження живої природи, і цю єдність не можна нічим порушувати. Хата — це свій мінісвіт в загальному макросвіті, де людина відчуває себе захищеною.

Уявлення про конструкцію житла, його форму, розташування його окремих елементів змінювались у зв'язку із змінами уявлень людини про будову всесвіту. З космологічних міфів та біблійних переказів світ постає то як хаос, щось дике, непізнане, чуже, від якого потрібно відгородитись, захиститись, то у вигляді жінки, то дому й ковчега. У фольклорних текстах присутні всі можливі варіанти жінки-простору: незаймана дівиця, дівчинонька, наречена, що відповідають образам білої хати (укр.), білого двору (пол.; болг.), білого міста (болг.) чи фортеці, жінка заміжня, мати — це хата чи місто — «жінка-фортеця».

Простір хати, міста — це сфера «культурна», змодельована чоловічою рушійною силою — будівничим і господарем — і з «хаосу» природи трансформована у залюднений «космос». Чоловіка сприймали у сільському середовищі селян як соціально зрілого лише тоді, коли він міг самостійно збудувати будинок.

Ой там на горі дим, не дим?
Ой там Василенько дом робив,
Да всю ніченьку не всипав,
Собі дівчину прикликав:
Ой чи будеш ти жоною
Моїм дочкам слугою? [7, с. 622].

У процесі міфопоетичного творення значень/сенсів присутня парадоксальна логіка зовнішнього/внутрішнього. Шляхом ритуально-містеріальних дій один простір безконечно переходить в інший, формується новий світ, встановлюються його межі. Сенс — завжди той самий, бо він універсальний. «Хата, палац, місто, фортеця — це начало жіноче, але якісна риса чоловіка, одна з його можливих актуалізацій» [5, с. 71—73].

Житлова будівля відображувала головний напрям трудових занять її власника. Про це свідчить символіка, що відображує жертву при закладанні житла: у мисливця — це дикий звір, у землероба — зерно (на місці чотирьох кутів майбутнього житла), у скотаря — свійська тварина, овеча вовна тощо. Жертва означає принесення в дар частини власної душі.

Символіка, яка проступає як в самій конструкції житла, так і в розташуванні окремих її елементів, наприклад, печі, вікон і особливо в його художньо-декоративному оформленні, свідчить про намагання гармонізувати стосунки між людиною і оточуючим світом, прихилити його добрі сили на свій бік. Крім того, для стародавніх суспільств, які не знали писемності, архітектурна організація середовища була чи

не головним засобом передачі наступним поколінням людей норм соціальної поведінки.

З точки зору філософії житлового будівництва тут спостерігається діалектичний підхід до розміщення окремих елементів приміщення, що має посилювати його позитивну енергетику через певні паралелі та противаги. Так стіна з вікнами розміщується паралельно до глухої стіни, поріг (місце закопування жертви), що знаходиться внизу, біля землі, лежить паралельно до полиці (високо на стіні) під образами на покуті; сама покуть діаметрально протилежна до печі. Таким чином, новий світогляд, християнський, має посилити, спрямувати в позитивний напрям дохристиянські світоглядні підходи або нейтралізувати їх.

Різноманітні природні ресурси у народних уявленнях часто сприймалися як живі істоти: відчували, дихали, розмовляли між собою чи з людьми, їх не можна було бити, рубати, пиляти, оскверняти.

Крім того, не в усіх народів однаково давніми є традиції землеробства (зрештою, на нашій планеті й сьогодні живуть племена збирачів-мисливців та скотарів). Україна — один з прадавніх землеробських країв на карті Європи, й це не могло не зумовити особливої уваги її етносів до великої таємниці безперервно-циклічного відтворення живого зела із зерна. Культивовані рослини, як об'єкти, які щороку помирають і відроджуються, часто бачилися людині носіями певної магічної сили, до того ж не позбавленої зв'язку з потойбіччям (бо проростання відбувається саме з-під землі), а отже, і з її власними пращурами. З огляду на це бачиться характерним, що у світотворчих міфах саме рослини є першими об'єктами, які виникли на землі чи були створені богами. Щоправда, своє важливе місце в міфології та ритуалах вони здобули пізніше за тварин. Та пояснити це неважко: адже осілому землеробському способу життя племен зазвичай передував більш примітивний мисливський побут.

Селянська хата є не лише річчю, але й знаком. «У деяких областях вже здалеку, лише на основі зовнішнього вигляду дому, ми можемо визначити національність його власника, його економічний та соціальний стан тощо» [2, с. 363].

З появою житла світ набув тих рис просторової організації, які на побутовому рівні залишаються актуальними і дотепер. «Насамперед, виникла універсальна точка відліку у просторі, причому важливо підкреслити, що простір поза домом почав оцінюватися як впорядкований (за іншими правилами) саме завдяки існуванню дому. Іншими словами, дім надав світу просторового сенсу, і цим зміцнив свій статус найбільш організованої його (світу) частини» [1, с. 10].

Дім відокремив людину від космосу, виріс між ними і у зв'язку з цим набув характерних рис медіаційного комплексу. «З одного боку, дім належить людині, уособлюючи речовий світ людини. З іншого боку, дім пов'язує людину із зовнішнім світом, будучи у певному сенсі реплікою зовнішнього світу, зменшеною до розмірів людини» [14, с. 65]. У ньому співіснують людина і всесвіт. Саме тому є такими звичайними перекодування між частинами людського тіла, елементами космосу і складовими дому. Якщо слідувати логіці цієї схеми, дім може бути «розгорнутий» у світ і «згорнутий» у людину, якщо при цьому не будуть порушуватися правила відповідності. Показово, що в архаїчних текстах космологічного змісту створення дому відносять до останніх етапів створення світу, його матеріалізації, надання йому стійкої структури [11, с. 9—62].

У Давній Греції філософи вважали, що мірою речей є людина. І для наших пращурів, що тисячоліттями оволодівали простором, еталоном, мірою була людина, тому всі розміри, якими вони оперували, — лікоть, п'ядь, сажень (від «сягати») мають яскраво виражений антропоморфний характер. «Тим-то й забудова садиби — хата, стайня, комора, ворота і обладнання для них — в хаті — стіл, ліжко, мисник, лави, діжки, скрині, відра й ночовки, у дворі — віз і сани — все це відповідало людині, гармонувало з нею, було співрозмірним. Багатовіковий досвід попередніх поколінь вкарбувався у свідомість і в підсвідомість як відчуття єдності всього сущого, зв'язку людини з Всесвітом» [6, с. 193].

Елементами, що «закривають» дім, є дах, стіни; елементами, що «відкривають» дім та забезпечують його зв'язок із зовнішнім світом, — двері, вікна («очі дому» у загадках). Особливе значення має поріг дому, через який здійснюється контакт з «чужим» простором. Домашнє вогнище, піч — організуючий центр дому, символ духовної і матеріальної єдності родичів, що живуть у домі, джерело життя.

З погляду деяких учених, зокрема А. Леруа-Гурана, освоєння людиною простору і часу (*domestication*)

виявилося важливішим кроком для формування людини, ніж, наприклад, виготовлення знарядь виробництва [15, с. 10]. Тут ми спостерігаємо дуже важливе для А. Леруа-Гурана розмежування, якщо можна так висловитися, «нижчої» та «вищої» форми опанування простору і часу. Перша властива однаковою мірою і людині, і тварині (гніздо, нора, як «периметр безпеки», є і у тварин). Друга — концептуальна форма опанування простору — властива лише людині, оскільки є функцією розвинутого мозку.

Декілька слів про власне інформаційну характеристику дому. З цієї точки зору дім виступав як одне із основних джерел і трансляторів інформації. Він був свого роду книжкою і, разом з тим, активно сприяв формуванню уявлень про еталонні зв'язки у системі світ — людина.

За уявленнями українців схід був житлом Бога, Захід — сатани, тому на схід слід було звертатися з молитвою; під час створення Всесвіту «Господь сотворив сатану, дав йому ангелів і відпустив їх у западну сторону» [10, с. 445—447]. За польськими віруваннями, якщо йти весь час на захід, можна дійти до пекла, а на схід — до раю.

Символіка, яка проступає як в самій конструкції житла, так і в розташуванні окремих її елементів, наприклад, печі, вікон і особливо в його художньо-декоративному оформленні, свідчить про намагання гармонізувати стосунки між людиною і оточуючим світом, прихилити його добрі сили на свій бік. Крім того, для стародавніх суспільств, які не знали писемності, архітектурна організація середовища була чи не головним засобом передачі наступним поколінням людей норм соціальної поведінки.

Аксіологія простору містить оцінку *частин світу*: схід (меншою мірою — південь) як сторона, пов'язана із сонцем, днем, світлом і теплом, співвідноситься із сферою життя, чистоти, сакральним початком (на схід повернені ті, що моляться, вівтарі у церквах, покуті у багатьох хатах), тоді як захід (менше — північ) пов'язується із смертю, нічною темнотою і потойбічним світом. Пор. уявлення про те, що рай, рівно як і житло Бога, знаходяться на сході, а сатана і його сили перебувають на заході.

Універсальною формою діяльності людини у стосунку до простору є його *освоєння*, тобто перетворення «чужого», хаотичного, «нечистого» простору у «свій», космічний, «чистий». Хата простого селянина — це символ понять і відношень до світу. Покуть уподібнювалась до зорі, стеля — до небесного склепіння, а сволок — Чумацького шляху. Такий взаємозв'язок народжувався з глибокого відчуття селянського буття, знання природи.

Дім вважався житлом лише з того часу, коли спалахував у печі вогонь. Можливо, тому до прийняття християнства піч завжди була своєрідним центром, головним місцем, до якого тяжіло все у хаті. З прийняттям християнства вогнище «віддало» частину своїх функцій покуті, де завжди вішали ікони і стояв стіл.

Піч — це, насамперед, вогонь, вогнище. А воно в оселі відігравало роль не лише «осередку» тепла, а й духовну, згуртовуючу.

Вогнище — сакральний центр дому, пов'язаний з культом вогню, місце здійснення обрядових і магічних дій, скерованих на забезпечення благополуччя дому, здоров'я мешканців дому та успіху у господарці. Відкрите вогнище відоме південним слов'янам та пастухам у Карпатах, у східних та західних слов'ян у домі ставили піч. За народними уявленнями, у вогнищі перебували домашні духи та пращури. Порожнє вогнище (без вогню) втрачало свою творчу силу. Відповідно до уявлень, на порожньому вогнищі здійснюються шкідливі магічні дії.

Навколо вогнища здійснюються дії основних обрядів життєвого циклу: народження, одруження, смерті. Звідси метафора: родинне вогнище. Біля вогнища здійснювалися ритуальні дії під час календарних свят: на Святий вечір, Різдво, Новий рік, Благовіщення.

Основні магічні дії вогню (очисна, захисна, продукуюча) переносилися на вогнище та *його атрибути*. Так, лопатка для вогнища (*рожен*) використовувалася під час першого грому: нею стукали по ночвах, горщиках і коморі з побажанням, «щоб повнилася зерном», «щоб був плід».

Родинне вогнище було в центрі численних обрядів, народних вірувань і звичаїв.

На відміну від покуті, де перебувають ікони і людина ніби стає перед лицем Бога, піч втілює сакральність іншого типу. Піч відіграє особливу роль у внутрішньому просторі дому, поєднуючи у собі символіку центра та межі. Як джерело їжі і домашнього вогнища, піч втілює ідею повноти та добробуту дому, і в цьому сенсі співвідноситься із столом. Оскільки через пічну трубу здійснюється зв'язок із зовнішнім

світом, зокрема і «тим» світом, піч зіставляється із дверима та вікнами. Пічна труба — специфічний вихід з дому, який призначений назагал для контактів з іншим світом: через неї всередину прибувають вогняний змій і чорт, а назовні вилітають відьма, душа померлого, хвороба, доля. Тому в хаті не можна казати лихого слова, що відобразилося й у прислів'ї «Сказав би, та піч в хаті»[1].

Свою світоглядну функцію, поряд з практичністю, відіграє огорожа, ворота, перелаз. Образно-символічне трактування мають криниця, льох, стодола, а також частини житлового будинку — призьба, ґанок; предмети хатнього обладнання — скрині, полиці тощо, які засвідчують про завершеність житлової будівлі і її відкритість до світу.

Справді, усе обладнання і предмети в інтер'єрі традиційної української хати, крім своїх основних функцій — створення зручностей для відпочинку, зберігання різних речей, оздоблення — мають і символічне значення. Таке ставлення народжувалося світоглядом селянина, його поетичною душею. Це природно, бо символізація є головною рисою народної творчості.

Щодо тридиційного інтер'єру українського житла, то він ще із часів давньоруського періоду характеризувався типологічною єдністю, про що писав Х. Вовк [4, с. 114].

Традиційно простір народного житла розподілявся таким чином, щоб кожен кут і суміжні зони мали певне призначення. Тільки виділивши місце для відпочинку, їжі, праці, могла розміститися в ньому велика родина.

Сволок відігравав роль основного класифікатора внутрішнього простору і, завдяки своєму розташуванню, означав подвійну межу: між верхом і низом та між внутрішнім і зовнішнім світом. Сволок метонімічно означав все житло і мав значення зв'язуючого начала не тільки в архітектурі, але й у сімейному відношенні. Готовий сволок теслярі обв'язували хустками і рушниками, «щоб у хаті було тепло», а після укладання бруса майстрів обдаровували цими речами і пригощали.

Із поперечним розташуванням сволока пов'язана його роль як символічної межі між «внутрішньою» («передньою») частиною дому і «зовнішньою» («задньою»), які співвідносяться із входом/виходом, тобто основним поділом внутрішнього простору дому. Тому гість, який зайшов до хати, сідав на лавку біля входу і не повинен був заходити за сволок без запрошення господарів.

Місце під сволоком (під його центром) є топографічним центром дому, де відбувається більшість обрядів, які не пов'язані із сидінням за столом або піччю.

Деякі обрядові дії із сволоком могли вплинути на долю мешканців дому. Так, щоб шлях був щасливим, перед виходом із дому слід потриматися за сволок. При важкій смерті одного із мешканців дому, бажаючи полегшити агонію і звільнити вихід для душі, свердлили дірки у стелі, знімали дошки і піднімали сволок.

Будучи символічною межею між «своїм» і «чужим», сволок одночасно був зв'язуючою ланкою між «тим» і «цим» світами. Так, на сволоку залишали частину обрядової їжі (хліб, жито). Сволок в Україні завжди символізував міцність оселі і ним завжди пишалися, вихвалялися перед гостями. На ньому вирізьблювали дату спорудження, прізвище, ім'я господаря. Іноді записували важливу подію в житті родини чи суспільства.

Згідно з народними віруваннями, сили сволоку надавали містичні «освячення». Йдеться про зілля, яким прикрашали («клечали», «майовили») хати на Зелені свята. Крім гілок липи, клена, «шувару» («лепехи»), вживали, наприклад, кропиву, різноманітні квіти[2].

Прагнення мати в оселі надійного захисника зумовлювало появу на сволоці різноманітних знаків. Звичайно, найчастіше вони містили в собі відбиток повсякденних клопотів селянської родини, але інколи акумулювали якісь основоположні засади її складного життя, виступаючи в ролі чинників вироблення світогляду, становлення особистості, ставлення до тих чи інших процесів, явищ.

Стіл завжди був у кутку навпроти печі. Таке розташування визначалося кількома його функціями — тут працювали, відзначали урочистості чи сумували, споживали їжу, тому його ставили у чистій та освітленій частині житлового приміщення.

[1] ПМА, записано 20.06.2009 р. в с. Зелена Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Васильчук Василини Юріївни, 1930 р. н.

[2] ПМА (Польові матеріали автора), записано 02.06.2008 р. в с. Зарічеве Перечинського р-ну Закарпатської обл. від Іванків Марії Павлівни, 1933 р. н.

Можна передбачити, що сама назва «стіл» тісно пов'язана із словом «стелити», тобто поставити на щось страви. Колись слов'яни їли просто на землі, принаймні щось підстеливши, або розкладали харчі на дошці, навколо якої і всідалися.

Великий стіл уособлював у собі ідею єдності, родинної міцності та злагоди. За ним збиралися усі разом, щоб їсти, тому він, образно кажучи, сприймався як «годувальник» сім'ї.

Стіл відігравав функцію певного магічного символу. На ньому навколишній світ із землею і лісом, водами і луками, звірами і птахами набував форми хліба насущного, який завжди лежав на обрусі. Говорили: «Хоть в день, хоть в ночі ніколи не прибирайте хліб зі стола»; на стіл не можна класти шапки, «бо це місце Бога (хліба)», а також сідати: «Не сідай на стіл, бо чиряками обсипле». «На стіл не можна класти ключі, бо сварка буде»[3].

В одній із весільних пісень до нього звертаються як до живої істоти:

На добраніч, столи й лави,
Ще й стіни мальовані...

Стіл у селянській хаті використовувався як обрядовий предмет. Вірили, що певні ритуальні дії з ним забезпечували родинний достаток. На Святий вечір на нього клали сіно, застеливши обрусом зверху, потім хліб й мисочку з сіллю, що означало гостинність, а у лемків під ним опинявся посуд, сокира, леміш чи колесо від плуга. А його ніжки зв'язували ланцюгом, щоб коні були міцні, не розбігалися, щоб корова добре доїлася, ставили поблизу дійничку. У деяких місцевостях насипали зерно і залишали гроші, а на краєчках — часник, який мав охороняти людей і худобу від захворювань.

Як бачимо, ця, на наш буденний погляд, звичайна, виготовлена людськими руками річ хатнього умеблювання наділялася ще й здатністю творити диво. Наприклад, з хати виносили стіл, щоб відганяти бурю («прогнати бурю за ліси і гори»)[4].

Столи, крім міцності, відзначалися й вигадливою різьбою. Їх прикрашали геометричним орнаментом у вигляді шести пелюсток, вписаних у коло, або хрестів, складених із квадратиків та трикутничків, тощо.

В орнаменті стола-скрині на Закарпатті зустрічаються також колосся пшениці, олені. Майстер надає їм символічного значення (наприклад, колосок — постійна думка про хліб, олені — сила й багатство).

Стіл зберігся в побуті й донині, але місце його в кімнаті змінилося. Усе частіше він у центрі помешкання. Поступово втрачається і його символічне значення.

«Скриня в українській етнографії тепер уже трохи відійшла від того, що це слово означало у римлян (*scrinium*), хоч сама річ існує й досі на Україні під назвою *бодні*. Бодня — це невисока кадушка, або довбана, або складена з клепок та обручів з приладженим до неї верхом та з замком; вона виключно служить дівчатам та жінкам для переховування їхнього майна. А словом «скриня» звуть тепер те, що римляне звали *area*; скриня буває досить велика, дерев'яна (іноді обкована), на Україні вона майже завше розмальована квітками або (найбільше у гуцулів) оздоблена різьбою, її часто ставлять на чотирьох невеликих коліщатках, щоб легко пересувати з місця на місце» [4, с. 114].

Ніхто не мав права зазирати до скрині — ні мати, ні батько, ні сестра. Скриня залишалася власністю дівчини, а пізніше жінки, на все життя, адже була головним об'єктом весільного обряду. У спадок могла перейти тільки після смерті жінки.

Скрині ставили у світлиці біля столу. Вони, мальовані або різьблені, завжди виділялися серед інших селянських меблів, які переважно не оздоблювалися.

Скриня була символом майбутньої нової сім'ї. Молода дружина вивозила її з рідної хати як спогад про минуле своє дівоцтво, як частину родового вогнища, батьківської хати, звичаєвих устоїв, духовних і моральних засад. Вона ставала в певному розумінні фундаментом нової родини.

Лавка — ще один елемент оснащення селянської хати. Це — широка дошка, яка нерухомо прикріплена до стіни або стоїть окремо на ніжках, інколи із опертям, використовувалася не тільки для сидіння або лежання, але і як обрядовий атрибут. Подібно до вікон і дверей, лавка символізувала життєвий, наповнений простір дому у протилежність до порожнечі смертного житла, пор. у похоронному голосінні:

[3] ПМА, записано 20.06.2009 р. в с. Зелена Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Васильчук Василини Юріївни, 1930 р. н.

[4] ПМА, записано 28.06.2010 р. в м. Перечин Закарпатської обл. від Файник Василя Івановича, 1941 р. н.

Вже там побудували тобі хатинку,
Без дверей та без віконечок
І без білих дерев'яних лавочок [9, с. 72].

В обряді «скочити з лавки» лавка метонімічно означала батьківську хату, а скочити означало залишити батьківській дім.

В художньо-естетичному оформленні житлової будівлі» власне докладно розкриваються світоглядні орієнтири українців назагал, їх специфіка і видозміни в різних регіонах України. Подаються найпоширеніші орнаментальні мотиви розпису стін, печі, дерев'яних різьблених деталей інтер'єру, предметів і речей, передбачених усталеними канонами, робиться спроба визначити семантику та смислове навантаження, а також традиційне місце у житлі квітів, трав, рослин тощо. Все це варто знати і враховувати у своїй діяльності сучасному архітектор-дизайнеру.

Отже, дім — житловий простір людини, символ сімейного добробуту і багатства, локус багатьох календарних та сімейних обрядів. У народній будівельній традиції, дім, з одного боку, протиставлений зовнішньому світу і тому є об'єктом різноманітних магічних ритуалів, які здійснюються для його захисту та охорони від злих сил. У фольклорі та міфології символами дому виступають сволок, домашнє вогнище, піч, покуть, стіл, скриня. З іншого — дім єднає людину зі світом, з його добрими й недобрими силами, отже, він мусить збалансувати їх, закликавши до себе вищі духовні сили, для яких він відкритий і які вітає.

Обереги — різноманітні магічні засоби (вербальні тексти, предмети, дії, порухи, обряди), які охороняють людину та його світ (дім, худобу, врожай, знаряддя праці тощо) від потенційної небезпеки: нечистої сили, хворіб (зокрема вроків), хижих тварин, змій, градових хмар тощо. Дія оберегу полягає у тому, щоб різними способами відвернути ще не реалізоване зло — створити перепону між об'єктом, який охороняється, і небезпекою, магічно «закрити» цей об'єкт, зробити його невидимим, нейтралізувати носія небезпеки, заподіяти йому шкоди, знищити його, відігнати небезпеку, задобрити або наділити об'єкт, який охороняється, захисними властивостями і здатністю опиратися злу.

У число оберегів входили дії, які скеровувалися на те, щоб надати об'єкту, який охороняється, такі властивості, які робили б його неушкоджуваним небезпекою. Надати людині чи тварині такі властивості можна, якщо доторкнутися до предмета, який має бажані якості: бути неушкоджуваною або нечутливою до небезпеки, наприклад, піч, рідше — стіл.

Один із універсальних і найбільш розповсюджених способів захисту простору, який охороняється, є його освячення.

У народному житловому будівництві усі дії, спрямовані на досягнення практичного результату, супроводжувалися діями ритуальними, спрямованими на поєднання своїх намірів з волею вищих духовних сил. Люди продукували ці ритуали, постійно вдосконалювали їх і передавали нащадкам. Вдосконалення йшло по лінії наближення до найвищих зразків духовності. Все це відбувалося у залежності від ступеня наближення людства до духовних ідеалів внаслідок самовдосконалення, ступеня розвитку духовності самої людини.

1. *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А.К. Байбурин. — Ленинград, 1983.
2. *Богатырев П.Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П.Г. Богатырев // Вопросы теории народного искусства. — М., 1971.
3. *Вечерський В.* Українські дерев'яні храми / В. Вечерський. — Київ, 2007.
4. *Вовк Х.* Студії з української етнографії та антропології / Х. Вовк. — Київ : Мистецтво, 1995.
5. *Конєва Я.* Фортеця на ім'я жінка у пісенному фольклорі слов'ян / Я. Конєва // Народна творчість та етнографія. — 2006. — № 2.
6. *Логвин Г.* Народне мистецтво і його роль у формуванні ментальності людини / Г. Логвин // Народне мистецтво. — 2009. — № 2—4. — 2010. —№ 1—2.
7. *Потебня А.А.* Объясненія малорусских и сродных народных песен / А.А. Потебня. — Варшава, 1887.
8. *Токарев С.А.* К методике этнографического изучения материальной культуры / С.А. Токарев // Советская этнология. — 1970. — № 4.
9. *Толстая С.М.* Лавка / С.М. Толстая // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5-ти т. — М. : Международные отношения, 2004. — Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка).
10. *Толстой Н.И.* Восток — Запад / Н.И. Толстой // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5-ти т. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1: А-Г.
11. *Топоров В.Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» / В.Н. Топоров // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1971. — № 5.

12. Українське народознавство. Навчальний посібник / за ред. С.П. Павлюка, Г.Й. Горинь, Р.Ф. Кирчіва. — Львів : Фенікс, 1994.
13. Український радянський енциклопедичний словник. — К., 1968. — Т. 3.
14. *Цивьян Т.В.* Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) / Т.В. Цивьян // Труды по знаковым системам». — Тарту, 1978. — № 10.
15. *Leroi-Gourhan A.* Le geste et la parole… / Leroi-Gourhan A. — Paris, 1965. — T. II. — P. 52—56.

Tetyana Faynyk

ON ORGANIZING OF HUMANS' DWELT SURROUNDINGS AS MOST IMPORTANT SIGN OF CIVILIZATION

Worldview principles, reflected by house-builders' activities have arisen from an original syncretic integrity being inseparable entity of people's productive and spiritual life and supported by quite a wide background of various phenomena.

Keywords: people's house-building, outlook, semantics, epistemology, spirituality, traditions.

Тэтяна Файнык

ОРГАНИЗАЦИЯ ЖИЗНЕННОЙ СРЕДЫ ЧЕЛОВЕКА — ОДИН ИЗ ВАЖНЕЙШИХ ПРИЗНАКОВ ЦИВИЛИЗОВАННОСТИ

Отраженные в жилищном строительстве мировоззренческие основы созидательной работы народа вытекают из изначальной синкретической целостности — нерасчлененности практической и духовной жизнедеятельности людей, формировавшейся на широком фоне различных творческих проявлений.

Ключевые слова: народное жилище, мировоззрение, семантика, гносеология, духовность, обрядность.

Олена ЩЕРБАНЬ

НАРОДНА «МАГІЯ» У ВИГОТОВЛЕННІ ТА ПОБУТОВОМУ ВИКОРИСТАННІ ГЛИНЯНОГО ПОСУДУ НАДДНІПРЯНЩИНИ (кінець XIX — перша половина XX століття)

Висвітлюються народні «магічні» дії і способи в процесі виготовлення, купівлі та підготовки глиняного посуду до використання на Наддніпрянщині. Проаналізовані всі відомі свідчення, записані етнографами наприкінці XIX—XX століть. Зроблений висновок, що такі дії над глиняним посудом за суттю були подібні в різних частинах досліджуваного регіону. Зазвичай пов'язані вони з проявами охоронної та імітаційної, так званої «білої» магії. Лише в Бубнівці (Вінниччина) зафіксовані випадки виготовлення посудин за спеціальною технологією для так званої «чорної» магії.

Ключові слова: етнологія, глиняний посуд, традиція, символ, пуп, мітка, культура харчування українців, магія, глечик, горщик, жінка, гончар.

Вивчення людської діяльности на фоні культурно-традиційного поля, в якому обертаються люди даного суспільства у певну історичну епоху, видається надзвичайно важливим. Це передбачає занурення дослідника у вир народного життя через актуалізацію окремих, зазвичай малопомітних постатей, які звично для них діяли в повсякденні. В полі нашого зору — жінка-господиня — носій народних знань стосовно «прибуткового» ведення жіночого домашнього господарства, вагому частину якого складав глиняний посуд. Впродовж тисячоліть він був невід'ємною складовою культури мешканців досліджуваної нами Наддніпрянщини. На кінець XIX ст. — час появи перших ґрунтовних етнографічних досліджень гончарства і способів використання глиняного посуду в народній культурі харчування, сформувалися значний асортимент його форм, багаті традиції користування ним, зафіксовані в наукових працях Л. Соколовського, А. Твердохлєбова, В. Щелоковської, І. Зарецького. З них відомо, що українці витворили самобутню культуру виготовлення і вжитку глиняного посуду.

Від часу виготовлення і до завершення використання, з точки зору сучасного дослідника, глиняний посуд був оточений раціональними і так званими «магічними» діями жінки-господині або гончаря під її впливом. Вони мали забезпечити довгий вік, плідне застосування посуду, наділення його захисними властивостями, сприяли добробуту родини. На фоні мозаїчної панорами народного світосприйняття, особливостей культурно-історичних традицій українців, прийшов час об'єктивно проаналізувати картину «магічності» жіночих діянь (профанних і сакральних) над посудом. Важливо розібратися, чи це «магія», коли господиня виконувала низку узвичаєних для неї дій. Чи можна всі ірраціональні дії предків, з точки зору сучасності, називати «магічними»? Розглядаючи цю проблему варто враховувати неослабну увагу до неї, специфіку народознавчих праць різних епох, а також рівень обізнаності та «втаємниченості» господинь у веденні домашнього господарства. Відтак метою пропонованої до уваги статті є висвітлення теми «магічності» дій гончаря в процесі виготовлення, жінки-господині під час купівлі та підготовки глиняного посуду до використання.

Студія присвячена малодослідженому в цьому сенсі регіону — Наддніпрянщині в широкому розумінні цього терміна [6, с. 368].

Найбільше публікацій припадає на кінець XIX ст., другу половину 1920-х рр., 1990—2000 роки.

Однією з перших спроб детального опису способів залучення глиняного посуду в кухонне господарство є ґрунтовна стаття «Пища и питье крестьян-малороссов, с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами», підписана ініціалами *В. Щ.*, що побачила світ в журналі «Этнографическое обозрение» 1899 року [4]. Написана на основі матеріалів, зібраних в Куп'янському повіті Харківській губернії зі слів селянок Марфи Столяревської, Параски Тур, Лукерії Солодкої та інших [4, с. 268]. Зокрема *Варвара Щелоковська* [28] згадала ірраціональні способи купівлі та підготовки до використання глиняних глечиків і горщиків, використовувані мешканцями Куп'янського повіту Харківської губернії наприкінці XIX століття. Проаналізувавши працю, стає зрозуміло, що дослідниця послуговувалася не лише методом фіксації явища через збір інформації, але й таким вагомим для етнології — методом безпосереднього спостереження, оскільки проживала в цій місцевості понад десятиліття.

Іншою специфікою позначена наступна праця — дослідження професора *Миколи Сумцова* «Очерки народного быта (Из этнографической экскурсии 1901 г. по Ахтырскому уезду Харьковской губернии)» (1902) [20]. Описуючи стан гончарства в Охтирському повіті (перебуваючи там впродовж короткого проміжку часу — липня-серпня 1901 р.), учений звернув увагу на рідкісні обрядові вироби, зокрема весільні графини з левами й рюмки-трійчатки, зафіксував звичай написання хрестиків на глиняному посуді. Микола Сумцов зазначив: «*В Межирічі в Падалки, та і в інших місцях, наприклад у боромлянських гончарів, на глечиках завжди зображувався маленький хрестик. На інших гончарських виробах хрестиків не роблять*». «*Звичай писати хрестики на глечиках зумовлений базарним попитом. Такі глечики охоче розкуповуються бабами, які в хрестикові вбачають талісман від псування молока відьмами*». Дослідник звернув увагу на те, що «среди густого облака суеверий, облегающего крестьян, поверья о ведьмах держатся чрезвычайно прочно, и всякая порча молока ныне, как и встарину, объясняется тем, что «видьма походыла» [20, с. 38].

Аналізуючи праці обох згаданих дослідників, помітно, що стимулом наносити обереговi позначки на глиняний посуд для гончарів були вказівки на це споживачок-господинь. Саме попит на позначені хрестиками, «пупами» глечики заохочував гончарів виготовляти їх.

Зображення глечиків із хрестиками з території Полтавщини наведено в працях кінця XIX — початку XX ст.: «Гончарный промысел в Полтавской губернии» (1894), «Украинское народное творчество. Сер. VI. Гончарные изделия. Выпуск 1-й. Типы украинской гончарной посуды» (1913) [5, с. 100, мал. 10; 22, табл. 4] із зазначенням, що це «глечики молочні». Але про обставини нанесення магічного символу на такі посудини та його функції не зауважено.

Наступний потужний пласт дослідницьких студій датується кінцем 1920-х років. З-поміж інших вирізняються праці Євгенії Спаської та Лідії Шульгіної.

Євгенія Спаська була єдиним етнографом, яка найбільш детально описала звичай писати хрестик на глечику та пов'язані з ним вірування на основі опитування. Влітку 1926 р., під час робочої поїздки на Чернігівщину з метою придбання експонатів для Кустарного відділу Київського сільсько-господарського музею, вона опитала одного з найстаріших гончарів с. Шатрище Новгород-Сіверського повіту Дениса Федоровича Щербака. Респондент зазначив, що: «*Не всі гончарі це знають і роблять, а баби за такими глечиками страшенно побиваються, бо в них буває найкращий «збір» — одстоюється молоко на все горло*» [19, с. 35]. На запитання Євгенії Спаської про різновиди посуду для спеціальних потреб, гончар відповів про «посні горщики», які використовують лише тричі на рік: на кутю (6 січня), напередодні Хрещення (18 січня) й на Головосік (11 вересня) [19, с. 35]. «Посні», тобто нові, не використовувані [27]. В статті 1929 р. «Глечик з хрестиком (етюд з циклу «Чернігівське гончарство»)», опублікований у Львові, простежила паралелі між сутністю свята, під час якого наносилися хрестики на глечики, і очікуваним від зображення ефектом [19, с. 38—39, 41].

Стаття *Лідії Шульгіної* «Ганчарство в с. Бубнівці на Поділлі», опублікована в II томі збірника наукових праць «Матеріяли до етнології» (Київ), досі залишається найповнішим описом гончарства цього

відомого гончарського осередку. Дослідження написане на основі трьох етнографічних «екскурсій» дослідниці (кінець зими, осінь 1926 року, літо 1928 року). Праця характеризує Лідію Шульгіну як талановитого і прискіпливого етнографа. Про це свідчить стиль написання, а також застосована ученою методика: «*Описуючи гончарство в Бубнівці я здебільшого спиралась на свої безпосередні спостереження, намагаючись, по змозі бачити все, що стосується гончарської праці, і записувала все під час роботи. Записуючи відомості, що їх подавали мені бубнівські ганчарі, я намагалась передати їх точно в тій формі, як вони говорили*» [29, с. 112]. Варто зауважити, що в 1920-х рр. в українській етнографії відбулося переосмислення методики збиральницької роботи. Зокрема, Антон Онищук, безпосередній керівник Лідії Шульгіної, запропонував і впроваджував у роботу етнографів метод стаціонарного дослідження, який передбачав комплексне, довготривале вивчення «дослідних станцій» — сіл, цікавих народними промислами, підкреслював нерозривність явищ матеріальної й духовної культури народу [1]. Село Бубнівка на Поділлі стало однією з «дослідних станцій» української етнографії з легкої руки уродженця Вінничини, Юрія Александровича, який цікавився історією гончарства та економічною складовою промислу [29, с. 111]. Лідія Шульгіна мала вивчати «*техніку бубнівських ганчарів та все те оточення, що в ньому відбувається їхня робота й пливе їхнє щоденне життя*» [29, с. 111—112]. В результаті такої детальної роботи «Віруванням, звичаям та забобонам» присвячено IX розділ фундаментальної статті. В його підрозділах (1. «Дні, коли не можна робити»; 2. «Забобони, зв'язані з виробом посуду»; 3. «Звичаї при купівлі та ті, що стосуються нового посуду») та підрозділі 10. «Вірування та забобони» розділу XI «Кінцеві уваги» подано найдетальніші донині з опублікованих польових матеріалів і, багато в чому унікальні відомості про «магічні» елементи в процесі виготовлення та купівлі глиняного посуду. Лідія Шульгіна єдина, яка згадала виготовлений спеціальним способом посуд для надання йому «магічного» заряду: «прибутні ладущики», «горня з слимаків», «горня на відлів» [29, с. 168—167].

У 1930-х рр. після «розгрому» Української Академії наук, музейних установ, репресій стосовно провідних етнографів вивчення даного напрямку припинилося на шістдесятилітній проміжок часу. Лише на хвилі перебудовчих процесів у СРСР почалося підвищення інтересу до спадщини українців, з'явився доступ до забороненої в радянські часи літератури, відродився інтерес до духовної культури. В галузі народного гончарства він, зокрема, вилився у праці Олеся Пошивайла (1993) [13], Ігоря Пошивайла (2000) [14], Костянтина Рахна (2013) [18], Людмили Меткої (2013) [10], Анатолія Щербаня (2014) [25] та інших. Але наприкінці 1980-х — на початку 2000-х рр. реалії народного життя, розвитку гончарства були іншими, ніж у 1920-х роках. В одних гончарних осередках воно назавжди занепало. В інших — працювали окремі гончарі. На Наддніпрянщині лише в Опішні (Полтавщина) воно розвивалося як масове виробництво. Але не кустарне, як у давнину, а промислове. Відповідно, відшукати польові матеріали стосовно архаїчної сторони народного життя — «магії» у використанні гончарних виробів, було складно. Лише Олесь Пошивайло віднайшов окремі уривчасті відомості у с. Опішні (Полтавщина), Вербі та Олешні (Чернігівщина) [13, с. 270—271]. Відповідно, в більшості випадків, дослідники такого цікавого явища народної культури, як магічні способи виготовлення, вибору і підготовки глиняного посуду до використання були вимушені інтерпретувати дані, зібрані попередниками.

Найповніше донині ці аспекти висвітлено в монографії *Олеся Пошивайла* «Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна» (1993 р.). В ній використано здебільшого матеріали стосовно Лівобережної України, залучено значну кількість відомостей з Правобережної та Західної України. На підставі опрацьованих джерел та літератури — переважно опублікованих записів етнографів та народознавців першої половини XIX — другої половини XX ст., а також власних польових досліджень, здійснених в останній чверті XX ст., автор подав власне бачення буття глиняного посуду в другій половині XIX—XX століть. Зокрема, ролі обрядодій «над» і «з» глиняним посудом, в процесі купівлі і введення його, не користованого, в господарство. Згадав про «магічну» силу сіна (соломи), що потрапляла в середину посудини під час його транспортування і виявлених при купівлі; «магіч-

ні» маніпуляції з новим, вже купленим глиняним посудом [13, с. 230—231, 232]. Навів приклади «магічних дій» з глиняним посудом, пов'язаним із молочним господарством. Зробив висновки, що горщики та глечики були атрибутами відьомських чарів; хрещик на глечиках оберігав від псування молока відьмами, тобто був елементом охоронної магії; пуп-відросток на дні глечика зсередини, зроблений гончарем — це джерело постійного прибування молока в глечику, гарантія його збереження і невичерпності [13, с. 266—267, 270—271, 275]. Дослідник, використавши праці Варвари Щелоковської, Лідії Шульгіної, Євгенії Спаської та інших, і опираючись на власні уявлення, породив концепцію «магічності» в тлумаченні функцій та правил поводження з глиняним посудом. Багато в чому можна погодитись, окрім гіперболізації окремих висновків. Згодом, у XXI ст. ця праця стала однією з головних для представників новоствореної науки керамологія, які деталізують і розвивають започатковані в ній напрямки.

Найбільш активним дослідником символізму гончарних виробів у культурі слов'ян, місця і ролі гончарства в їх міфологічному світогляді став філолог Костянтин Рахно. Здебільшого використовуючи наведені Олесем Пошивайлом матеріали, дещо розширивши їх включенням інших джерел, в тому числі — зарубіжних, він спеціально досліджував проблеми, порушені в даній публікації. Зокрема, їм присвячено кілька публікацій [15; 16; 17; 18]. Дослідника приваблює та імпонує саме магічний та міфологічний аспекти дій, пов'язаних із глиняним посудом. Відповідно до його концепції, ці дії відбивають сакралізований статус гончаря. Костянтин Рахно значною мірою абсолютизує цей статус, а його поглиблені екскурси з визначення семантики та поширення окремих аспектів досліджуваної теми досить часто дискусійні.

Вперше прослідкував історію розповсюдження хрестоподібних знаків на посуді Лівобережної України від найдавніших часів до кінця XIX століття, подавши власне бачення їхньої семантики, залучивши записи етнографів першої третини XX століття *Анатолій Щербань* у праці «Хрестоподібні знаки на традиційній кераміці Лівобережної України: історія й семантика» (2014). Вчений дійшов висновку про те, що ці знаки на досліджуваній території використовувалися епізодично, в різні проміжки історії гончарства. Очевидно, під впливами зовні. Найімовірніше, вони виконували оберегову функцію [25].

Суперечливість поданих сучасними дослідниками тлумачень дає підстави знову звернутися до перегляду наявних на сьогодні джерел щодо так званих «магічних» способів приготування глиняного посуду до використання. Подамо якомога повніший опис усіх відомих фактів «магічної» підготовки глиняного посуду з точки зору здебільшого господині-споживачки (а не сучасного інтерпретатора, який мислить інакше). Адже саме під її потреби гончарі, як то кажуть, годили, виробляючи посуд з «магічними» властивостями. В цьому вбачаємо наукову новизну дослідження. Відповідно, наведемо, на нашу думку, найбільш вірогідні інтерпретації описуваних явищ, зазвичай зроблені самими дослідниками, що їх фіксували. Звернемо увагу на деякі суперечливі моменти попередніх студій.

Зауважимо, що джерельна база стосується не всієї території Наддніпрянщини, а окремих гончарних осередків, що знаходяться від крайнього заходу досліджуваної території до крайнього сходу. Археологічні матеріали хронологічно розмежовані XVIII—XIX століттями. Етнографічні — кінцем XIX—XX століть. Що, з одного боку, свідчить про майже як двохсотлітню безперервність цієї традиції. З іншого — значною мірою ускладнює інтерпретацію матеріалів. Усвідомлюючи це, в подальшому викладі будемо розмежовувати дані по різних регіонах і хронологічних періодах (якщо вони різняться). Що є науково обґрунтованим.

Першим і достатньо добре дослідженим способом «магічного» впливу на глиняний посуд є використання господинею глечиків з нанесеним гончарем на їх шиї до випалювання найпростішим за формою прямим чотирикінцевим хрестом [20, с. 38; 19, с. 35—41; 13, с. 270—273; 17, с. 120—128; 25].

Жінки-господині, для яких виготовлявся такий посуд у XX ст., вірили, що хрест на глечиках оберігатиме молоко в них від псування відьмами [20, с. 38; 13, с. 270], вважали, що в таких виробах буде кращий «збір» вершків [19, с. 38—39] або «щоб корова давала багато молока і сметани було багато» [13, с. 271]. Усі твердження з точки зору господинь можуть бути пов'язані між собою. Оскільки, якщо відьма не буде псувати молоко, відбирати з нього

жир — вершків у глечику буде більше. Цікаво, що більшість інформаторів — гончарів, яких запитували дослідники про те, чому вони зображали на глечиках хрестики, мотивували цей факт тим, що «на базарі їх краще купували», «баби завжди надавали їм перевагу» [13, с. 270], «баби за такими глечиками страшенно побиваються» [19, с. 5]. Тобто, принаймні у часи записів етнографічних даних, респонденти повідомляли вчених про те, що основним мотивом нанесення хрестиків на посуд гончарями було задоволення попиту споживачок на помічений таким чином посуд. Та й самі господині (збереглися записи лише з Куп'янського повіту Харківщини на денцях усього нового посуду ставити хрест вуглиною. А складаючи компоненти борщу в новий горщик, посудину попередньо перехрещували і писали зовні крейдою або вугіллям п'ять хрестів (один на дні й чотири на боках) [4, с. 273].

Збереглися етнографічні записи про те, що такі знаки зображувалися впродовж кінця XIX — першої половини XX століття. Але на Полтавщині віднайдені й глечики з подібними хрестиками, датовані XVIII століттям [23, с. 63, рис. 18:3; 8, с. 159, рис. 1:4].

Досі не опубліковано жодного свідчення про використання посуду для молока із зображеними під час виготовлення хрестиками з інших територій України, окрім Дніпровського Лівобережжя (Полтавщини, Сумщини, Чернігівщини). Хрести відомі також лише на глечиках з сусідньої Курської області Російської Федерації [17, с. 121; 3, с. 212]. Ця територія збігається з місцем колишньої локалізації літописного племені сіверян, які у VIII—X ст. також використовували прямі хрести для орнаментації посуду [26]. Тому виникає думка пов'язувати поширення такого звичаю в регіоні від сіверянських часів. Але нині прослідкувати зв'язок між хрестами сіверян і мешканців цього регіону XVIII—XX ст. неможливо. Оскільки в значному хронологічному проміжку часу подібних зображень хрестів на посуді не збереглося.

Техніка нанесення таких знаків відповідала орнаментальним традиціям, властивим гончарному центру, в якому виготовлялися ті чи інші посудини. Відповідно, більшість хрестів намальовано ангобами. Лише на глечику першої половини 1920-х рр. зі с. Шатрище (Чернігівщина), основний орнамент якого було нанесено за допомогою лискування і прокочування штампом, хрестик був вдавлений [19, с. 36—37]. На інших частинах посудин розміщувалися типові концентричні прямі і хвилясті лінії.

Детальний опис процесу нанесення гончарем хрестів на глечики описала лише Євгенія Спаська за записаними 1926 р. свідченнями одного з найстаріших гончарів с. Шатрище Новгород-Сіверського повіту. З'ясувала, що хрестики він зображав лише один раз на рік — «в збірну чи Федорову суботу» (суботу першого тижня Великого посту). В той час, коли правилася служба в церкві, приблизно від її середини до кінця (період, що орієнтовно міг тривати від 30 хвилин до 2 годин). Звичайно, майстер міг виготовити за цей час лише кілька десятків посудин. Відповідно, такі вироби коштували вдвічі дорожче від звичайних [19, с. 38—39]. Євгенія Спаська простежила паралелі між сутністю свята, під час якого зображувалися хрестики на глечиках і очікуваним від зображення ефектом. Збірна субота в народному календарі вважалася суттєвим моментом концентрації життєвих благ [19, с. 41] — відповідно люди вірили, що у виготовлених цього дня глечиках, позначених хрестиками, концентруватиметься більше вершків. Тобто наявне одне свідчення про те, що і сам процес нанесення хрестів на глечики був ритуалізований. Виходячи зі своєї концепції походження і семантики хрестоподібних знаків на посуді для молока К. Рахно вважав записаний Є. Спаською звичай пізнім відголоском більш давніх традицій. Наводячи, як аргумент, опитування гончарів, зроблені Олесем Пошивайлом у 1980-х рр., які не уточнювали, що такі глечики виготовлялися саме в Збірну суботу [17, с. 121]. Подана аргументація видається не переконливою. Оскільки за понад шістдесятилітньої боротьби з українством загалом і гончарством зокрема, давні звичаї закономірно забувалися. Записані О. Пошивайлом етнографічні відомості найбільш доцільно вважати «відголоссям».

Іноді хрестики зображували на посудинах, не пов'язаних з молочним господарством — тиквах і мисках [23, с. 66; 11, с. 17; 12, с. 188]. На миски хрестоподібні знаки іноді наносили на денця. Відповідно до мети нашої статті, у ній ми не будемо вдаватися в дискусії з концепціями Олеся Пошивайла та Костянтина Рахна про те, що символізував сам знак хреста і глечик з ним. Вважаємо більш

логічним констатувати лише обереговий та благодатний сенс семантики хреста для господинь, що користувалися такою посудиною. Тобто хрест є виявом застосування гончарями і господинями охоронної «магії». Зображення хрестів з обереговою метою наносилися і на інші предмети. Наприклад, досі на Лівобережній Україні віруючі селяни малюють хрести в своєму господарстві на релігійне свято Хрещення (Йордан) та Страсну п'ятницю. На Водохреща хрести зараз зображують переважно освяченою крейдою на дверях, воротах, вікнах, передніх кутах будівель. На Страсну п'ятницю їх малюють полум'ям освяченої («страсної») свічки на одвірках, балках і т. д. Старі зображення, як правило, не витирають, а нові малюють або поверх їх або на вільному місці поруч. Мета таких зображень — захист садиби від блискавки і нечистої сили. Наприкінці XIX — на початку XX ст. перед освяченням дерев'яних будинків в кімнатах олійними фарбами малювали чотири хрести (які символізують чотирьох апостолів — євангелістів, про що свідчать відповідні підписи) [24]. Господині також наприкінці XIX ст., наприклад, у Куп'янському повіті, наносили хрести ребром долоні на: першу хлібину, яку ставили в піч та пересіяне борошно, приготоване для виготовлення паляниць, та масло, яке ставили в горщику для зберігання у погріб [4, с. 275, 277, 300].

Другим дослідженим способом надання магічних функцій глиняному посуду є формування гончарем конічного чи циліндричного виступу на внутрішньому боці денця глечика. Такі елементи формувалися на глечиках з Наддніпрянщини: Полтавщина [23, с. 59, 63, рис. 18:9], Куп'янський повіт Харківщини [4, с. 273], село Громи на Черкащині [7, с. 147], с. Бубнівка (Вінничина) [29, с. 168]. А також інших регіонах розселення слов'ян. Як на території Західної України (с. Гавареччина, с. Шпиколоси Золочівського району Львівщини [2, с. 122, 123], с. Ставок та Меджибіж Летичівського району й Загребля Ізяславського району на Хмельниччині [2, с. 123, 125], хуторі Тетерівка, с. Троянів, Житомирського району, с. Царівка, Коростишівського району на Житомирщині [2, с. 124], с. Залісці Збаразького району на Тернопільщині та с. Вілія Гощанського району, с. Кривиця Дубровицького району на Рівненщині [2, с. 125, 127], с. Ольхівка Іршавського району на Закарпатті [2, с. 126], а також Чехії, Словаччині, Угорщині [2, с. 128]. Мешканці Бубнівки, опитані Лідією Шульгіною, стверджували, що вірування щодо важливої функції пупа дуже давні, старовинні [29, с. 168], тобто гладущики, виготовлені в XIX ст., були також зроблені з пупами. Про старовинність традиції виготовлення глечиків з «пупами» стверджувало багато гончарів з різних осередків Західної України, опитаних *Олександром Бобринським* [2, с. 122—125]. Глечик з «пупом», знайдений у Полтаві, опублікований Остапом Ханком, дослідник датував часом, не пізнішим XIX століття [23, с. 59, 63, рис. 8:9]. Тобто, звичай виготовлення глечиків з «пупами» і подібного пояснення їхнього призначення був на території України від Заходу до Сходу здавна. Мав поширення він і на сусідніх західних землях. Чим це можна пояснити? Спільний імпульс? Хто першим його кинув? К. Рахно пояснив таке поширення так: «Територіальне поширення цих звичаїв, у свою чергу, наводить на думку про їхній зв'язок зі скотарськими племенами Поділля, Буковини й Закарпаття доби ранньої бронзи, розселення яких сягало Середнього Полісся, а поодинокі культурні впливи простежуються й на Лівобережжі» [16, с. 87]. Хто знає давню історію нашого регіону — погодитися з таким твердженням не може. По-перше, і найголовніше, тому що між добою ранньої бронзи і сучасністю минуло понад чотири тисячі років. «Пупи» ж використовувалися лише впродовж частини останнього тисячоліття. Нам не відомо (та й К. Рахно не наводить свідчень) про наявність таких елементів на ліпленому посуді. А саме такий посуд, за винятком короткого проміжку часу існування черняхівської культури (III—IV ст.), виготовляло населення згаданої дослідником території аж до початку II тисячоліття н. е. Тобто, корені широкого розповсюдження звичаю формувати «пуп» у глечиках слід шукати у часах, більш наближених до сучасності. Зокрема, більш вірогідними здаються паралелі, наведені Олександром Бобринським — знахідки із середньовічного Херсонесу (Крим) та Плісненська (Львівщина) [2, с. 131—132]. Відомо, що Лівобережна Україна значною мірою заселялася у XVI—XVII ст. вихідцями з Поділля та Західної України. Вважаємо, що на Дніпровське Лівобережжя

звичай виготовлення глечиків з «пупами» був принесений саме ними. Але згадані часи виходять за межі нашого дослідження.

Лідія Шульгіна зазначила, що «пуп» на дні мав кожен виготовлений бубнівськими гончарями гладущик (їх форми і розміри були різними [29, с. 148, мал. 15, 16, 17]). Дослідниця зауважила, що він витягувався з дна виробу в останній момент, коли посудина була вже сформована. Але таким способом можна сформувати лише невеликий за розмірами (висотою до 1 см) виступ. Відомо, що гончарі робили і значно вищі «пупи». Зокрема, інформаторка Софія Ганчар повідомляла дослідниці про те, що «пуп великий сторчит у дні» [29, с. 168]. Такий «пуп» можна було сформувати лише способом, зафіксованим у більш західних регіонах України Олександром Бобринським: його наліплювали з окремого шматочка глини в той момент, коли посудина була згончарована на половину висоти [2, с. 122]. Лідія Шульгіна натякнула на можливість спричиненості появи «пупів» на глечиках «якимось примітивним технічним способом роботи». Але сама ж заперечила таку можливість. Не підтвердив її й Олександр Бобринський, який спеціально досліджував це питання [2, с. 122].

Тобто, виготовлення глечиків з «пупами» наприкінці XIX — у XX ст. можна пояснити лише метою доброго «магічного» впливу на посудину. І стимулював їх виготовлення знову ж таки попит з боку споживачок. Опитані Варварою Щелоковською, Лідією Шульгіною, Миколою Коекою й Олександром Бобринським респонденти однозначно стверджували, що глечики з «пупами» вони купували для того, щоб в них більше зсідалося сметани. Останній дослідник єдиним зафіксував на Львівщині — території, західнішій за Наддніпрянщину, те, що «пуп» символізував чоловічий статевий орган [2, с. 122—124]. Підтримуючи думку авторитетного дослідника і вважаючи теоретичні реконструкції Олеся Пошивайла та Костянтина Рахна значно ускладненими, вважаємо, що «пуп» в середині глечика — найімовірніше фалічний символ, що покликаний плодити, примножувати.

У такому разі, накопичення у глечику з «пупом» більшої кількості вершка, ніж у посудині без нього, можна пояснити через імітативно-контактну магію. Це пояснення підтверджує й архаїчний спосіб купівлі таких глечиків, занотований Варварою Щелоковською, Лідією Шульгіною та Олександром Бобринським. Варвара Щелоковська стверджувала, що в Куп'янському повіті господині, купуючи нові глечики, не брали їх за вінця, а опускали всередину руку і підіймали, мацаючи, чи є на дні «пуп» [4, с. 273]. Лідія Шульгіна за словами Титяни Ганчар (саме «Титяни». — *Л. Ш.*) та Гані Ганчар з Бубнівки не стверджувала, що господині мацали пуп. Але вони совали в глечики руку «кілько засягне», не ставили їх потім на землю і казали тихенько: «*До половини сметани, до половини сиру, а сироватки нема, бо з'їст дурна*». Купували глечики, не торгуючись [29, с. 169]. Олександр Бобринський від старого гончаря з с. Ставки (під Меджибожем) Летичівського району Хмельниччини А.Т. Коробочки зафіксував найскладніший обряд купівлі посуду. За його словами, господині діяли дуже дивно, купуючи в нього гладущики, ніби вони «відьмачки». Вони спочатку присідали над гладущиком, опускали в нього «човником» пальці правої руки так, щоб вони торкалися пупа. І починали щось нашіптувати. На думку гончаря, вони зверталися до «пупа» зі словами «Давай більше сметани», «Давай більше масла» і так далі. Потім питали, скільки коштує гладущик. І, не торгуючись, купували його [2, с. 124].

Лідія Шульгіна записала спогади мешканки Бубнівки про те, що ладущиків найбільше замовляли господині гончареві в піст «*і все загадуют з пупами, пуп великий сторчит у дні*» [29, с. 168]. Але в цьому випадку ніякої магії шукати не приходилося. У піст найбільше використовували гладущиків для відстоювання молока, оскільки в цей період родина утримувалася від вживання скоромного, тож підзбирувалося трохи вершків, з них готували сметану і масло, з кисляку — сир та сироватку.

Частково пов'язаним з імітативною магією, але й раціональним (призначеним зменшити пористість черепка) є спосіб натирання глечика, що вводиться в господарство, свяченим салом [4, с. 273; 29, с. 169]. Інформаторка Софія Ганчар з Бубнівки була впевнена в тому, що змащення свяченим салом було ефективним лише для глечиків з пупом [29, с. 169].

Лише Олександром Бобринським було звернуто увагу на магічність іншого символу, що ставився на вуха не лише глечиків, а й інших посудин —

вдавлення-«мітки». Він зібрав матеріали із Західної України про те, що «мітка» символізує жіночу статеву ознаку [2, с. 122—124]. Хоча на досліджуваній нами території посуд з такими мітками був досить поширеним, але свідчень про магічну функцію таких вдавлень жоден з дослідників не опублікував. Тому в даній статті зупинятися на них не будемо.

Наступну інформацію взято зі статті Варвари Щелоковської. Господині Куп'янського повіту, як і повсюдно на Україні, вибираючи новий горщик, стукали по ньому рукою і прислуховувалися до гулу (звуку). Вважали, глухий звук свідчить, що це «горщок» — борщ у ньому не буде вдаватися, а дзвінкий — «горщиця» — все зварене в посудині буде смачним [4, с. 273]. Раціональний сенс в такій перевірці очевидний. Дзвінкий звук від постукування утворюється в добре випаленому горщику без прихованих дефектів. У такому горщику й буде вдаватися будь-яка страва. Глухий звук буде утворюватися в недопаленому виробі чи такому, що має тріщини. Очевидно, він слугуватиме недовго, страви в ньому не будуть вдаватися, можливо з причини швидшого випаровування рідини. Разом з тим, не варто виключати і «магічну» складову такого порівняння. «Горщиця» — жіночого роду [13, с. 229]. Саме жінка народжує дітей, готує страви, господиня в хаті, біля печі. Відповідно, в горщику жінці повинні були вдаватися страви та напої. Про те, що вибір «горщиці» має не лише раціональний сенс, свідчить вибір діжі — купуючи її, господиня перераховувала «трості», з яких її було складено: «діжа, діж, діжа, діж». І неодмінно треба було, щоб закінчувалося «діжею». У іншому випадку тісто б не вдавалося [4, с. 274]. При виборі глечика не рекомендувалося видувати з нього соломи. Вважали, що в такому випадку і сметана буде «дутись» [4, с. 273].

Лідія Шульгіна єдина з дослідниць опублікувала факти виготовлення гончарями на замовлення споживачок інших глиняних посудин побутового призначення з магічними властивостями. Найперше вона подала відомості про «прибутні ладущики» (гладущики). Вважалося, що тільки в таких гладущиках був гарний збір вершків, сиру та масла. Вони були добрими на «спрат» — завжди наповненими сметаною [29, с. 167]. Бубнівські селянки вірили, що кількість та якість молока, що зберігатиметься в гладущику, залежить від того, як його зроблено. Тому дорожче платили за «правильно» виготовлений гладущик, бо примічали, що в ньому завжди буде повно, а з «неприбутніх гладущиків не буде пользи» [29, с. 167]. «Прибутні ладущики» гончарі повинні були виготовляти обов'язково натщесерце, до сходу сонця. Щодо дня їхнього виготовлення, свідчення респондентів різнилася. Герасим Бевс стверджував, що їх краще робити у першу суботу зростаючого місяця (коли місяць у підповні). Ганя Ганчар повідомила, що одні гончарі робили у згадану суботу. Інші — у будь-яку суботу. Притому до сходу сонця деякі з них ішли до криниці. Казали: «Я прийшов по воду, гладущики робити на сир, на сметану, на масло». Набирали води і тією водою поливали глей, місили його і починали виготовляти «прибутні ладущики», примовляючи: «Роблю ладущика на сир, на сметану, на масло». Яким Герасименко вже говорив, що їх могли робити і в п'ятницю і в суботу — «це байдуже», якби натщесерце та до сходу сонця [29, с. 167]. Аналізуючи свідчення, записані Лідією Шульгіною, можемо стверджувати про наявність розбіжностей у тлумаченні гончарями дня, коли необхідно виготовляти «прибутні ладущики», що може свідчити про початок нівеляції гончарських вірувань, пов'язаних з цим посудом.

«Дуже поширеним», за спостереженнями Лідії Шульгіної, було вірування про те, що горнята (невеликі горщики) на сметану, на замовлення господинь, мали бути зробленими зі «слимаків», тобто глини, що збирається в гончаря на руках під час роботи. В цьому випадку, знову ж таки, маємо справу з імітативною магією. Господині вірили, що збиратимуть сметану, як гончар «слимаки з пальців збирає», що саме в такому горняті сметана буде маснішою, густішою [29, с. 168].

Зупинимося тепер на короткому описі процесу виготовлення сметани, сиру і масла, для яких призначені всі описані посудини з магічними властивостями. Використаємо найдетальніший донині етнографічний опис, наведений Варварою Щелоковською. Глечики з молоком, призначеним для сметани, влітку ставили у погребі, а взимку — в хаті, у шафі чи на полиці. Через приблизно три дні молоко скисало, а сметана перебиралася догори. Тоді її обережно збирали ложкою, щоб не зачепити кисляку, і складали

в горщик (у Бубнівці ним було горня зі «слимаків»). Кисляк, що лишився в глечику, ставили на припічок чи на ніч — у піч, щоб сир згорнувся. Коли він осідав, сир відтоплювали, ставлячи на день чи ніч у піч. Потім складали у спеціальну сумку і пригнічували каменем, щоб видалити лишки сироватки. Сметану, призначену для виготовлення масла, спочатку відтоплювали і ставили в погріб для загусання. Через два дні її вносили в хату, зливали сироватку і збивали масло качалкою чи спеціальною «колотушкою». Потім, зливши «підсметання» (сколотини), масло вимивали холодною водою, затовкували в горщик, присолювали і ставили на зберігання в погріб [4, с. 300]. Описані «магічні» вироби були потрібні між часом надою молока і пересипанням готового продукту в іншу посудину. Глечики з «пупом» — для збільшення жирності молока і, внаслідок цього — виходу сметани. Хрестик на глечиках мав оберігати поставлене для скисання молоко від відьом, які, як відомо за народними уявленнями, намагалися ним заволодіти за допомогою чар. В горнятках «зі слимаків» сметана, зібрана з «правильного» глечика, мала стати густішою, маснішою.

Отже, усі описані глиняні вироби, наділені «магічними» властивостями, були загальнопоширеними на Наддніпрянщині: в межах певного гончарного осередку і оточуючих його населених пунктів («прибутні ладущики» і горнята «зі слимаків» у Бубнівці); в межах певного регіону — частини лісостепової зони Дніпровського Лівобережжя («глечики з хрестиками»); в межах широкої території від крайнього заходу до крайнього сходу (глечики з «пупами»). Вірили, що такі вироби принесуть благодать у родину та не зашкодять іншим людям. Тому, очевидно, самі споживачки не вважали такі дії «чарами». Це була звичайна практика, притаманна «знаючим» господиням. Принаймні, про це свідчать усі опрацьовані матеріали. Та й частина гончарів у другій половині 1920-х та 1960-х рр. ставилася до ефективності таких дій скептично [29, с. 168; 4, с. 124—125], вважаючи їх «жіночою вигадкою».

Зовсім інший сенс у посуду «на відлів» — горщика невеликого розміру чи глечика, зробленого для чарівництва, пов'язаного з нечистою силою, відьмами, знахарками. Вважалося, що «такий горщик, на відлів роблений, дуже до папороті здатний, як папороть цвіте» [29, с. 168]. Гладущик використовували для відбирання у чужих корів молока. Враховуючи етимологію слова «відлів», вважаю цю функцію головною в даному типі посуду. Тому не дивно, що їх робили «навпаки» від звичайного — долонями усередину, й обертаючи гончарний круг під себе [29, с. 168]. Такий прийом досить часто використовувався в народній магії та чарівництві.

В українському суспільстві, принаймні від запровадження християнства (саме з цього часу збереглися писемні джерела, що дають змогу описувати аспекти духовної культури з позицій принаймні частини тогочасного суспільства, а не сучасного вченого), є боязнь робити чари. Бо це гріх, і майбутня розплата чекатиме неминуче. Але гріхом, з описаних магічних дій, вважалося лише виготовлення посуду «на відлів» [9, с. 69]. Відповідно, гончарі боялися виготовляти такі вироби. Оскільки за це могла наступити кара: «*Буває, руки виверне або покрутит, чи так що, боронь Боже, трапиться. Хто зна що воно, через це опасуються робити*» [29, с. 169]. І не дивно, оскільки такі вироби, за побутуючими у Бубнівці повір'ями, виготовлялися для чародійства відьмам і жінкам, які володіли особливими знаннями. Тому, очевидно, боячись поголосу, що вона «відьма», жінки не купляли посуду «на відлів» у гончарів свого села [29, с. 169].

Таким чином, етнографічні матеріали свідчать, що господині Наддніпрянщини, принаймні від кінця XIX ст. (очевидно і раніше, відповідно до археологічних знахідок), використовували в своєму господарстві посуд, виготовлений спеціальним способом, в певний день, час («глечики з хрестиком», «горнята на відлів», «горнята з слимаків»), з особливими елементами («глечики з хрестиком»). Гончарі й самі, враховуючи попит на «спеціальні» посудини, виготовляти їх на продаж. Під час купівлі таких виробів та введення їх у господарство, принаймні знаючі господині, проводили певні магічні дії, дотримуючись звичаю. Усвідомлення «магічності» посуду, виготовленого з елементами гончаревої «магії» та «магічності» маніпуляцій під час купівлі і уведення його в господарство, було узвичаєним, нормою. Використання окремих схожих уявлень (наприклад, щодо глечиків з «пупом»), пов'язаних з таким посудом на широкій території, очевидно свідчить про те, що це залишки (рудименти) давніх вірувань. Разом з тим, наприклад,

«глечики з хрестиком» зустрічаються в набагато обмеженішому регіоні, що може пояснюватися специфічними факторами впливу на їхню появу. Унікальність записів Лідії Шульгіної про «прибутні ладущики», посуд «на відлів» та горнята зі «слимаків» можна пояснити як багатством бубнівських вірувань і їхнім тривалим зберіганням, так і певним етнографічним талантом дослідниці, яка змогла «витягнути» з респондентів ту інформацію, яка зазвичай приховується від дослідників.

Господині-жінки в XIX—XX ст. не розділяли магічні і не магічні способи приготування глиняного посуду до використання. Керуючись усталеними в традиційному суспільстві на певній території традиціями, які опиралися на передану предками звичаєвість, вони проводили «ірраціональні» з позиції сучасності дії, спрямовані на примноження вмісту посуду і захисту його від негативної дії «злих» сил. Пошуки глибших коренів цих дій вважаю досить суб'єктивними. Їх переконливість залежить від ступеню підготовленості інтерпретатора, використовуваної джерельної бази та внутрішніх установок.

1. Центральний архів громадських об'єднань України. — Ф. 263. — Оп. 1. — Спр. 33929. — 18 арк. (Следственное дело Шульгиной Лидии Саввишны. Справа № 6003).
2. *Бобринский Александр*. О двух символах плодородия на украинской керамике / Александр Бобринский // Українське гончарство: Науковий збірник за минулі літа. — Київ ; Опішне, 1993. — Книга 1. — С. 120—135.
3. *Брыжик Т.Г.* Рассказы о глиняной игрушке / Т.Г. Брыжик. — Старый Оскол : ТНТ, 2007. — 380 с.
4. *В. Щ*. Пища и питье крестьян-малороссов с некоторыми относящимися сюда обычаями, повериями и приметами / В. Щ // Этнографическое обозрение. — 1899. — № 1. — С. 266—322.
5. *Зарецкий И.А.* Гончарный промысел в Полтавской губернии / И.А. Зарецкий. — Полтава : Типолитография Л. Фришберга, 1894. — 3 нен., II, 126, XXIII, VI, 11 с.
6. *Кирчів Р*. Наддніпрянщина / Р. Кирчів // Мала енциклопедія українського народознавства / за редакцією чл.-кор. НАН України, д-ра іст. наук, проф. С. Павлюка. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. — С. 368.
7. *Коека М*. Гончарство сіл Громи і Томашівка Уманського району Черкаської області / Микола Коека // Українське гончарство: Національний культурологічний щорічник. За рік 1994. — Опішне, 1995. — Книга 2. — С. 147.
8. *Луговий Р*. Матеріали XVIII століття з території Полтавської фортеці / Роман Луговий // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні. — Київ, 2007. — Вип. XVI. — С. 159—161.
9. *Мельничук Л*. Етнопедагогічні традиції подільського гончарства / Л. Мельничук // Етнічна історія народів Європи. — 2002. — Вип. 12. — С. 67—70.
10. *Метка Л*. Глина й глиняний посуд в українській народній медицині (XIX — початок XXI століття) : монографія / Метка Л. — Полтава : АСМІ, 2013. — 248 с.
11. *Міщанин В*. Словник гончарів Глинського, Малих Будищ, Старих Млинів, Хижняківки. Матеріали до Національного словника «Українські гончарі». Книга 1 / Віктор Міщанин. — Опішне : Українське народознавство, 1999. — 368 с.
12. *Міщанин В*. Північна група малих осередків гончарства Опішненського гончарного району (друга половина XIX — XX століття) / Віктор Міщанин. — Опішне : Українське народознавство, 2005. — 304 с.
13. *Пошивайло О*. Етнографія українського гончарства / Олесь Пошивайло. — Київ : Молодь, 1993. — 408 с.
14. *Пошивайло І*. Феноменологія гончарства: семіотико-етнологічні аспекти / Ігор Пошивайло. — Опішне : Українське народознавство, 2000. — 432 с. : іл.
15. *Рахно К.Ю*. Горщик і горщиця: феноменологічний вияв метафізики статі / К.Ю. Рахно // Сіверянський літопис. — 2011. — № 4. — С. 76—84.
16. *Рахно К*. Купівля молочного посуду як вияв жіночої господарчої магії / Костянтин Рахно // Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць. — Київ : Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2011. — Вип. 34. — С. 84—88.
17. *Рахно К.Ю*. Магический символ на кувшине для молока украинцев Сибири / К.Ю. Рахно // Материалы VI Всероссийской с международным участием научно-практической интернет-конференции «Сибирский субетнос: культура, традиции, ментальность». — Красноярск : РИО КГПУ им. В.П. Астафьева, 2010. — С. 117—131.
18. *Рахно К*. Перунове полум'я. Міфологія та обрядовість слов'янських гончарів / К. Рахно. — Полтава : АСМІ, 2012. — 433 с.
19. *Спаська Е*. Глечик з хрестиком (етюд з циклу «Чернігівське гончарство») / Е. Спаська // Матеріали до етнології й антропології. — Львів, 1929. — Т. XXI—XXII. — Ч. 1. — С. 35—41.
20. *Сумцов Н.Ф*. Очерки народного быта (Из этнографической экскурсии 1901 г. по Ахтырскому уезду Харьковской губернии) / Н.Ф. Сумцов. — Харьков : Печатное дело кн. К.И. Гагарина, 1902. — 57 с.
21. *Твердохлебов А*. Гончарный промысел в Ахтырском уезде в 1881 году / А. Твердохлебов // Труды комиссии по исследованию кустарных промыслов Харьковской губернии. — Харьков : Типография губернского

правления, типография окружного штаба, 1885. — Вып. 30. — 52 с.

22. Украинское народное творчество. Серія VI. Гончарные изделия. Выпуск 1-ый. Типы украинской гончарной посуды. — Полтава : издание кустарного склада Полтавского губернскаго земства, 1913. — 29 с.
23. *Ханко О.В.* Полтавський гончарський осередок у контексті новітніх досліджень / О.В. Ханко // Археологічний літопис Лівобережної України. — Полтава, 2000. — Ч. 1/2. — С. 54—66.
24. *Щербань А.Л.* Зображення християнських символів у підземеллях Опішного / А.Л. Щербань // Материалы научно-практической конференции «Освоение подземного пространства Харьковщины». — Харьков, 2010. — С. 30—34.
25. *Щербань А.Л.* Хрестоподібні знаки на традиційній кераміці Лівобережної України: історія й семантика / А.Л. Щербань // Культура України. — Харків : ХДАК, 2014. — С. 83—90.
26. *Щербань О.* Нотатки про традиційні правила поводження з новим глиняним посудом / Олена Щербань // Український керамологічний журнал. — 2004. — № 4 (14). — С. 91—94.
27. *Щербань О.* Український празниковий глиняний посуд (кінець XIX — перша половина XX століття) / Олена Щербань // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу. Збірка наукових праць ; Матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання». — Одеса : Одеська міська друкарня, 2011. — С. 335—343.
28. *Щербань О.* Глиняний посуд у народній культурі харчування українців через призму дослідження Варвари Щелоковської / Олена Щербань // Народна творчість та етнологія. — 2014. — № 2. — С. 86—93.
29. *Шульгіна Л.* Гончарство в с. Бубнівці на Поділлі / Лідія Шульгіна // Матеріяли до етнології. — Київ : Всеукраїнська академія наук, 1929. — Т. II. — С. 111—200.

Olena Shcherban'

ON PEOPLE'S MAGIC AS TO PRODUCTION AND HOUSEHOLD USAGE OF CLAY TABLEWARE IN DNIEPER BASIN

The article has thrown some light upon the magical acts and means related to production, purchase, preparing and homestead usage of clay tableware in Dnieper riverside. All known records made by ethnographers in the late XIX and XX cc. have been considered. In the course of study conclusion has been made that the mentioned actions as to clay ware had been quite the same in various parts of Dnieper region and belong to phenomena of protecting, imitative or so-called white magic. Only in Bubnivka (Vynnytsia area) have been known examples of special black art tecnnology.

Keywords: ethnology, clay tableware, tradition, symbol, umbilicus, mark, culture of feed of Ukrainians, magic, milk jug, pot, woman, potter.

Олена Щербань

НАРОДНАЯ МАГИЯ В ИЗГОТОВЛЕНИИ И БЫТОВОМ ИСПОЛЬЗОВАНИИ ГЛИНЯНОЙ ПОСУДЫ ДНЕПРОВСКОГО РЕГИОНА
(конец XIX — первая половина XX века)

В статье описаны народные «магические» действия и способы в процессе изготовления, покупки и подготовки глиняной посуды к использованию в Днепровском регионе. Проанализированы все известные свидетельства, записанные этнографами в конце XIX и первой пол. XX веков. Сделан вывод, что такие действия с глиняной посудой были по сути своей подобными в разных частях исследуемого региона. Обычно связаны они с проявлениями охранной и имитационной, так называемой «белой» магии. Только в Бубновке Винницкой области зафиксированны случаи изготовления сосудов по специальной технологии для так называемой «черной» магии.

Ключевые слова: этнология, глиняная посуда, традиция, символ, пуп, метка, культура питания украинцев, магия, крынка, горшок, женщина, гончар.

Олена СЕРЕБРЯКОВА

СЕМАНТИКА ГАДАНЬ ЗІ ВЗУТТЯМ У ЗИМОВІЙ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ

На основі зіставлення широкого етнографічного матеріалу, зокрема польових записів, проаналізовано традиційні ворожіння зі взуттям у зимовому циклі свят українців. Виявлено їх семантику, витоки, локальну та регіональну специфіку, стан збереження у сучасну пору.

Ключові слова: гадання (ворожіння, ворожба, дивінації, мантичні практики/дії), чоботи, українці, хата (дах), правий, лівий, шлюб, дівування.

З-поміж різних обрядодій, приурочених до зимового циклу календарних свят, помітне місце посідали гадання (застаріла форма слова ворожіння[1]), зокрема зі взуттям. Попри наявність в етнографічній літературі відомостей про такі мантичні практики, цей аспект є малодослідженим. Принагідні згадки містяться в працях учених другої половини XIX — першої половини XX ст. і стосуються лише фактографічних даних щодо локальних різновидів цього способу ворожіння (П. Чубинського, О. Кольберга, В. Милорадовича, М. Дикарєва, П. Іванова, О. Ріпецького). Сучасні науковці також звернули увагу на окреслене явище в контексті вивчення календарних звичаїв та обрядів (Г. Маковій, В. Скуратівський, Л. Василечко, І. Мисюк, С. Толстая, Т. Агапкіна, А. Мойсей), а М. Маєрчик торкнулася питання символіки взуття у весільному ритуалі та дівочих ворожіннях [34, с. 188]. Тому свою розвідку присвячую дослідженню традиційних способів та семантики гадань зі взуттям в зимовій обрядовості українців, локальним та регіональним особливостям, сучасному стану їх збереження. Висвітлення цих питань ґрунтуватиметься, здебільшого, на матеріалах польових пошуків, які впродовж 1983—2014 рр. були здійснені автором та іншими вченими Інституту народознавства НАН України на Бойківщині, Гуцульщині, Лемківщині, Покутті, Поліссі, Наддніпрянщині (Ю. Климець, Л. Горошко, Г. Дронів) [1—13].

Наявний фактичний матеріал дає змогу констатувати, що передбачити своє майбутнє частіше хотіли дівчата на виданні. Тому зазвичай упродовж різних зимових свят — Андрія, Різдва, Меланки, Нового року, Водохреща, вони вдавалися до ворожінь. За давньою традицією, яка побутувала на Бойківщині, Гуцульщині, Лемківщині, Покутті, Слобожанщині, Поліссі, Наддніпрянщині, півдні України, відданиці по черзі роззувались і перекидали свої чоботи через хату, стоячи до неї обличчям. За поширеними народними поясненнями, так робили, «аби знали з котрої сторони прийде жених». Про це судили з напрямку носка чобота або, як, скажімо, вважали в деяких гуцульських та наддніпрянських селах, «куди повернута його халява — з того боку мають прийти старости» (Рожнятівщина — с. Цінева; Косівщина — сс. Середній та Нижній Березів, Старий Косів, Баня Березів, Черганівка; Верховинщина —

[1] Ворожіння — «вгадування з різних ознак майбутнього» [50, с. 286].

сс. Білоберізка, Зелене; Вижниччина — сс. Берегомет, Виженка, Замостя, Мигове, Лопушна; Снятинщина — сс. Підвисоке, Белелуя; Коломийщина — сс. Тростянка, Великий Ключів, Мишин, Залуччя; Тлумаччина — с. Сокирчин; Городенківщина — с. Городниця; Корсунщина — сс. Ситники, Завадівка; Канівщина — сс. Прохорівка, Литвинець; Золотоніщина — с. Дмитровка; Миколаївщина — с. Андрієво-Іванівка та ін.) [1, арк. 22, 62, 71; 3, арк. 69; 4, арк. 3—4, 110; 5, арк. 36; 6, арк. 26, 108, 127, 145, 154, 158, 160, 223, 279, 320; 8, арк. 2, 66; 9, арк. 47; 10, арк. 42, 82; 11, арк. 17, 25, 32—33, 43, 49, 95; 12, арк. 57; 13, арк. 106; 17, с. 12; 22, с. 125; 23, с. 158; 38, с. 220; 40, с. 268; 58, s. 81]. За записами К. Мрочка, у кінці XIX ст. на Покутті (Снятинщина) вірили: якщо черевик ляже халявою від хати, його власниця вийде у тому році заміж, коли навпаки — дівуватиме ще рік [61, s. 402]. За повір'ями з теренів Холмщини, якщо біля порогу опиниться носок, то панянка одружиться, а як п'ята, то ні [45, с. 266].

Іноді ворожіння супроводжувалось магічною примовкою. Так, за даними Г. Маковій та А. Мойсея з Буковинської Гуцульщини, під час виконання аналогічних обрядодій опівночі на Андрія відданиця промовляла: «Не чобіт кидаю — судженого зазиваю, най серцю мому си вкаже, аби знала, в який бік ступи моя нога». Інший варіант вербального супроводу такого ж ворожіння, з якого, власне, й починались андріївські вечорниці, на Галицькій Гуцульщині занотував І. Мисюк: «Андрію, Андрію, Коноплі сію. Коноплі волочу, Віддаватися хочу» [22, с. 125; 35, с. 194; 38, с. 220].

За даними польових пошуків, а також з етнографічної літератури відомо, що пророчу семантику чобіт мав й у разі, коли його перекидали не лише через хату, але й ворота, пліт, колодязь, голову, у напрямі до порога. Так, у селах Слобожанщини, Полтавщини, Наддніпрянщини, Полісся відданиці уважно дивилися, куди він впаде носком, адже «в той бік дівці заміж іти». У подібний спосіб завбачували майбутнє подекуди на Чернігівщині. Щоправда, дівчата кидали взуття у ватру та робили це весною — на свято Юрія (с. Дягова Менського р-ну). Жителі деяких населених пунктів Наддніпрянщини та Покуття ворожили з чоботом, стоячи спиною до оселі (сс. Межиріччя — Канівщина; Ситники, Сотники — Корсунщина; Мицалівка, Богуславець — Золотоніщина; Дебеславці — Коломийщина; Будилів — Снятинщина) [6, арк. 145, 151, 222, 227, 228, 296, 308, 352; 11, арк. 39, 49; 12, арк. 57; 13, арк. 106, 110; 14, с. 688; 16, с. 3; 23, с. 158; 27, с. 63; 30, с. 105; 31, с. 132; 37, с. 20; 49, с. 228]. Подекуди на Лубенщині, Кременеччині вірили: «якщо чобіт стане носком до двору, то дівка або зовсім не вийде заміж, або прийме приймака»; «якщо він стане носком до воріт, то дівчина не вийде заміж, в противному разі вийде заміж в той бік, куди повернений носок чобота». Табу на кидання чобота через ворота рукою було в с. Андріяшівці (Лохвиччина). Інакше пояснювали тут й наслідки гадання: якщо він повернеться носком на село, то дівчина знайде собі пару в своєму селі, а як із села — то в чужому. А коли впаде носком до воріт, а халявою на дорогу — ще сидітиме вдома [37, с. 20; 46, с. 163—164; 52, с. 260].

У минулому на Слобожанщині «віщий» чобіт пророкував не тільки куди йти заміж, але й як складеться подружнє життя. Для цього після Святої вечері дівчата кидали пару взуття через голову перед воротами на вулицю. Прикметно, що один чобіт був із хлібом-сіллю, а другий — з печиною (цегла. — *О. С.*) та вуглиною. «Куди який чобіт дальше впаде носом, туди й заміж іти: коли з хлібом впаде далі, дівчина буде замужем добре жити, коли з печиною — погано» [24, с. 76].

За записом В. Хомика, у селах Коросненського та Ясельського повітів (Північна Лемківщина) черевик кидали перед собою: в який бік він повернеться носком, туди панянка й віддасться [51, с. 5].

Цікавий зразок мантичних обрядодій маємо зі с. Чабини (Південна Лемківщина). Так, увечері на Андрія лемківчанки ставали посеред хати спиною до дверей. Відтак кожна з них кидала свої черевики через голову у напрямі до порога. Результати тлумачили так: якщо черевик полетів понад поріг через навстіж відчинені двері геть із хати, дівчина до року повинна взяти шлюб [53, с. 145].

За відомостями з центральних областей України, Полісся та Покуття, юнки звертали увагу й на те, чи перелетить чобіт через хату. Тільки в такому разі можна було сподіватися близького весілля. Якщо ж він застряг або не долетів, ще рік доведеться дівувати. Прикметно, що на Черкащині ді-

вчата на порі зазвичай по черзі послуговувались своїм правим чоботом, стоячи обличчям до хати, а подекуди на Коломийщині та Снятинщині — навпаки (спиною) [6, арк. 34—35, 49, 78, 89, 97, 180, 200, 214, 245, 324, 335; 11, арк. 17, 32—33, 39, 49; 18, с. 38; 30, с. 105].

Просте, на перший погляд, ворожіння, часом вимагало неабиякої спритності. Адже панянка повинна не лише вдало перекинути чобіт, але й встигнути подивитися, куди він «покаже» носком чи халявою, доки хлопці зумисне не вкрали його. Такі ритуальні бешкети зафіксовано під час польових пошуків на теренах Наддніпрянщини (сс. Сахнівка, Хильки, Ситники, Шендерівка, Кірове, Сотники — Корсунщина; Межиріч — Канівщина; Мицалівка, Антипівка, Богуславець, Гельм'язів — Золотоніщина; Мошни — Черкащина), Покуття (сс. Белелуя — Снятинщина; Матіївці — Коломийщина), Гуцульщини (сс. Майдан Лукавецький, Чорногузи — Вижниччина) [5, арк. 78; 6, арк. 3, 14, 28, 49, 55, 60, 83, 137, 151, 227, 296, 302—303, 320, 331; 10, арк. 31; 11, арк. 43; 25, с. 149].

У поясненнях цих дій самими носіями традиції простежується яскрава шлюбна символіка. Скажімо, від жителів Наддніпрянщини й Покуття авторові вдалося занотувати таке: «Який собі намітив (парубок. — *О. С.*) же цю дівчину, він хоче з нею зустрічаться, хоче, щоб вона була його, а вона ж не соглашається, то їй украде чобота... Як хлопець не вкраде чобіт, то дівчата брали чоботи свої і дівували дальше. Вона мала буть його, а як не хотіла за нього заміж, то лишала йому той чобіт» (с. Таганча — Канівщина), «...хлопці ловили — який вловить, за того підеш заміж» (сс. Тростянець — Канівщина, Драбівці — Золотоніщина), «Той хлопець стоїть і держить чобіт. Значить, я вийду за того хлопця заміж» (с. Деньги — Золотоніщина), «Хто поймає на тій стороні, за того заміж виходиш» (с. Богуславець — Золотоніщина), «Котрої перший хапне хлопець, то значить вже та перша має сі віддавати, але не все так було...» (с. Будилів — Снятинщина) [6, арк. 169, 239, 245, 292, 308, 347; 11, арк. 49].

Як свідчать старожили, ритуальна крадіжка здійснювалась з метою викупу — поцілунку або могорича. Ця символічна платня з боку дівчат передувала отриманню свого взуття назад. Зокрема, такий обмін відбувався в Стеблеві, Пішках — Корсунщина; Скориківці, Кропивній, Деньгах —Золотоніщина; Андрієво-Іванівці — Миколаївщина. На основі нотаток зі Скориківки можна припустити, що частіше панянки відкуплялись могоричем: «Це тепер поцілував, а тоді Боже сохрани! Я уже і заміж пішла, так я в дзеркало не дивилася при матері. Як нема матері, то я подивлюся в дзеркало, а як мати в хаті, то я і в дзеркало не подивлюся, не то, щоб хлопця поцілувати...». Цікаві відомості щодо виконавців ворожіння маємо з Пішок. Так, знявши чобіт з якоїсь дівчини, один хлопець перекидав його через хату, а другий забирав. Відтак вона мусіла викупляти його. А в Скориківці повідомили, що парубки приносили усі схоплені чоботи та, сміючись, демонстрували відданицям, куди вони лежали носком, вимагаючи від них викупу. «Ну а кажда ж свій знає» [6, арк. 40—41, 122, 130—131, 264—265, 335, 340, 347; 40, с. 268]. Функцією викупу є ритуальне закріплення нового соціального статусу, у даному разі — наречених. Позаяк обмін — насамперед універсальний спосіб урегулювання відносин всередині соціуму, а також між людиною і потойбіччям, то, ймовірно, хлопці реперезентують «інший» світ і є «чужинцями» по відношенню до «тутешніх» дівчат, які ворожать. До того ж парубки ставали трансляторами відомостей стосовно дівочої долі, попри те, що деколи брали її в свої руки (аби запевнити собі успіх при сватанні).

В одному з бойківських сіл вдалося почути про парування чобота з мештом чи черевиком, аби довідатися, «котрий хлопець має ся з дівчиною зійти». Прийшовши на вечорниці, парубки знімали з себе взуття, а потім кожен забирав собі чийсь чобіт з-поміж дівочих. «А, сміялися дівчата, казали до хлопця: «Маєш зі мною женитися!» (с. Тухля — Сколівщина). Вочевидь, такі мантичні дії, які в наш час дістали інше семантичне наповнення (розважальне), у минулому розкривали таємницю потенційних пар молодят [7, арк. 36—37].

Приклади того, що хлопці не лише «допомагали» дівчатам на виданні, але зрідка ворожили й самі, маємо з теренів Наддніпрянщини та Слобожанщини. Про це, скажімо, оповіли у с. Деренківець (Корсунщина). Щоправда респондент, на жаль, не знав, за якими «признаками» вони довідувались наслідки гадання, але впевнено сказав, що чобіт «має впасти».

«Свої прикмети» були й у представників сильної статі зі с. Плешкані (Золотоніщина) [6, арк. 21, 324]. Із розслідів П. Іванова з Куп'янщини (Харківщина) відомо, що на початку XX ст. такі дивінації виконували парубки, перекидаючи взуття через ворота, пліт або голову [27, с. 63]. Як бачимо, ці мантичні практики ще почасти живуть у спогадах старожилів, проте відбувається їхня поступова затрата.

Деякі відповідники вказаних ворожінь віднаходимо у багатьох європейських, зокрема й слов'янських, етносів. Виявляються вони у традиції підкидання черевика за ворота, під стріху хати, через голову або ліве плече в напрямі дверей; схожій семантиці «носка» (скажімо, на швидкий від'їзд з рідної домівки до чужої родини вказує носок чобота у бік воріт, дверей або виліт взуття з кімнати). У східних слов'ян побутував також звичай, за яким у передноворічну ніч належало перекинути через ворота пару чобіт або постолів. Якщо перелетять обидва, дівчина незабаром побереться; коли один — ще не скоро [15, с. 39; 26, с. 405; 29, с. 26; 33, с. 165; 42, с. 51; 43, с. 78; 44, с. 50; 47, с. 18; 55, s. 313]. Приміром, білоруси кидали її (пару. — *О. С.*) з ночов, а литовці, складаючи у них свої чоботи і підкидаючи ними, спостерігали: чиї випадуть раніше, та дівчина справлятиме весілля першою. Шлюбна символіка взуття виявляється й у любовній магії. Скажімо, жителі Вітебщини потай підкладали у віз гончареві свій правий черевик. За повір'ями, в який бік він поїде, звідти й слід чекати судженого. У сербів Буджака, щоб повернути кохання чоловіка, дружина опівночі брала його старий «опанок» і довго варила в котлі [19, с. 477; 41, с. 183; 54, с. 190].

Завдяки польовим розслідам можна потвердити, що подекуди на Наддніпрянщині побутував й інший спосіб дивінацій з чоботом. Рідкісне шлюбне ворожіння не лише для цього терену, але й для України загалом, авторові пощастило занотувати у Стеблеві (Корсунщина). Так, місцева жителька пригадала, як колись вона за порадою матері одягнула на ніч чоботи і спала в них до ранку задля викликання віщого сну. За віруваннями, «хто прийде тебе роззувать, то той і це твій жених буде». З такою ж метою, за даними В. Скуратівського, на Лівобережній Україні хлопці та дівчата робили устілки з сіна, що лежало на покуті зі Святого вечора, для правого чобота, а напередодні Нового року клали під подушку, примовляючи: «Хто мені судиться, той сю ніч присниться» [6, арк. 40—41; 48, с. 175][2].

Жіноче взуття (чобіт, черевик) фігурує також і в колективних гаданнях, де ключове місце посідає поріг. Першу згадку про таке андріївське ворожіння маємо з теренів Бойківщини. За інформацією Д. Лепкого, в кінці XIX ст. у селах Дрогобицького повіту відданиці «чоботи ставлять по порядку в довгий ряд від столу до порога, потім переносять последній черевик на перше місце, а перед него ставлять передостанній і так поки чийсь чобіт не стане на порозі. Та дівчина, черевик якої перший на порозі, перша вийде заміж в тому році». Аналогічно ворожили в опільському селі Крехів [21, с. 436; 32, с. 46]. Сучасні польові матеріали засвідчують, що так само чинили подекуди на Сколівщині (сс. Урич, Сопіт). Водночас тут зафіксовано й локальний різновид виконання таких дивінацій. Зокрема, у с. Корчин чоботи чи черевики бойківчанки клали на поріг вертикально: «чий буде під порогом, тота дівчина вийде заміж» [2, арк. 73, 80; 7, арк. 8].

Як видно із записів К. Вуйціцького, на Андрія дві гуцулки одною парою черевиків, які зазвичай носили, «міряли» хату від стіни аж до порогу. «Якій з них першій чобіт вийде за поріг, та швидше заміж піде» [59, s. 289]. Схожим чином ворожили й пояснювали результати у покутському селі Дебеславці (Коломийщина) [11, арк. 39]. Інше тлумачення подібних мантичних дій, які здійснювали на свято Меланки, занотувала Л. Горошко в одному з гуцульських сіл. Так, у Нижньому Березові (Косівщина) дівчата «брали великий пантофель і по черзі клали від центральної стіни з-під образів до порога. Чий останній дійде до порога — та перша вийде заміж» [1, арк. 22]. За розслідами А. Мойсея, в селах Вижниччини (Берегомет, Виженка), Верховинщини (Білоберізка) та Косівщини (Микитинці) горянки викладали своє взуття від одного кута хати до іншого. На їхнє переконання, чиє перше дістанеться кута, та перша й побереться [38, с. 221].

Завдяки польовим пошукам із наддніпрянських сіл на Золотоніщині, можна потвердити, що кожна відданиця переставляла свій чобіт від покуті до по-

[2] Таке ж функційне спрямування це ворожіння мало у Скандинавії. Перекидаючи черевик через ліве плече на свято Водохреща, дівчата просили трьох королів допомогти передбачити їхню долю [39, с. 116].

рогу, перекидаючи його спочатку носком, а потім п'ятою: «як носком попадеш на поріг, значить вийдеш ти з цієї хати, а як п'ятою, то сидітимеш» (с. Скориківка). Про колективну форму такої ворожби у сучасну пору пригадала й молодша за віком інформаторка зі с. Хвильово-Сорочин: «На Різдво брали сапог, це в общежитії дівчата, і начинали од краю цього — вікна і до порога. Чий перший до порога дойде, значить та перша заміж вийде. Ну, воно і правда» [6, арк. 265, 352].

Із праць О. Кольберга довідуємося про побутування схожого ворожіння й на теренах Холмщини. Так, у кінці XIX ст. напередодні свята Андрія відданиці переміщали своє взуття від одної до другої стіни хати. Весілля котрійсь з них «пророкував» носок черевика, який уперся у стіну, якщо ж це була п'ята, з одруженням доведеться зачекати [57, s. 161]. За даними К. Карабович, на цій же території у XX ст. чобітьми, стягнутими з правої ноги, «міряли» кімнату ввечері на Андрія, але вже від стіни до дверей. Власниця чобота, який перший до них «дійде», першою з усіх присутніх дівчат-ворожок пошлюбиться, а далі й інші по черзі. До того ж спостерігали: «коли при дверях ставав передок чобота — це ознака скорого весілля, коли п'ята — доведеться ще дівувати» [28, с. 320].

У минулому подібні мантичні практики на Андрія (чи напередодні цього дня) здійснювали також на Галичині. Переставляючи черевики від столу до порогу, панянки сподівались, що на нього випаде носок. У такому разі незабаром в запусти відбудеться весілля. Якщо ж халява — доведеться дівувати цілий рік [60, s. 217]. Власні польові нотатки з теренів Покуття (Коломийщина) засвідчують, що зрідка ворожити починала найстарша за віком дівчина, яка ставила свій чобіт першим, починаючи від порога. За віруваннями, чий перший опиниться біля столу, та першою серед усіх відданиць вийде заміж (с. Залуччя) [11, арк. 32—33].

Про своєрідні відміни таких андріївських дивінацій довідуємося із записів П. Медведика з Поділля (Зборівщина). Так, на вечорницях у с. Жабиня «дівчата скидають взуття з правої ноги, а ведуча із зав'язаними очима по черзі від кута кімнати кладе його рядочком одне за другим — чиє взуття буде першим на порозі, той скоро одружиться, а останнім — то ще ждати» [36, с. 188—189].

Схожі мантичні обрядодії з черевиком побутували також у східних і західних слов'ян. Так само, як і в українців, у різних варіантах визначення їх наслідків, вирішальним було не лише потрактування напряму носка (в бік дверей), але й першість «приходу» взуття на поріг [20, с. 214; 44, с. 52; 55, s. 314; 56, s. 322].

Проаналізований матеріал засвідчує, що гадання зі взуттям, які здійснювали в період зимових календарних свят — від Андрія до Водохреща, були матримоніальними (шлюбними). Переважно їх виконували дівчата на виданні, а зрідка й парубки. Зауважимо, що особливо небезпечним вважали різдвяно-новорічний відрізок часу, який був найсприятливішим для ворожби.

Позаяк обов'язковою умовою для здійснення дивінацій є контакт з потойбічним світом, то перекидання взуття мало на меті переміщення цього ритуального атрибуту у «верхній» світ, зі «свого» до «чужого» простору, звідки подається знак, який слід пояснити. Семантика відправки в «інший» світ розкривається через різні локуси (дах хати, двері, поріг, покуть, вікно, ворота, пліт, колодязь та ін.) та витлумачується на основі синонімічних опозицій верх/низ. За народними віруваннями, ці місця пов'язані з померлими пращурами, домашніми духами, які здавна вважалися надприродними покровителями людини та впливали на її долю. Водночас чобіт як знак культури символізував приналежність до світу людей, а боса нога — до потойбіччя. Ймовірно, задля успішності мантичних обрядодій їх виконували саме правою рукою (ногою).

Висліди гадань трактували однотипно за аналогією: напрямок «носка» (подекуди, халяви) віщував бік, у який дівчина віддасться. Якщо ж чобіт застряг, то й дівчина «сидітиме», а його переліт віщував «виліт» з батьківської хати, тобто одруження. Серед інших знаків, які пророкували близький шлюб, були й такі: першість «приходу» взуття до порогу (хатнього кута) чи вихід за його межі; «поява» на порозі носка чобота або його утикання в стіну.

У результаті проведеного дослідження також виявлено низку локальних та регіональних особливостей: використання примовок (Гуцульщина), спосіб виконання (Лемківщина, Бойківщина, Покуття, Наддніпрянщина) і тлумачення результатів ворожіння (Волинь, Покуття, Гуцульщина), його десе-

мантизація (Бойківщина), кількість використовуваних чобіт та мета дивінацій (Слобожанщина, Наддніпрянщина), побутування парубочих ритуальних бешкетів (Наддніпрянщина, Покуття, Гуцульщина) та отримання викупу (Наддніпрянщина, південь України), виконавці мантичних практик — хлопці, ведуча вечорниць (Бойківщина, Наддніпрянщина, Слобожанщина, Поділля).

Зауважені ворожіння мають чимало аналогій у традиціях багатьох слов'янських та інших народів Європи (росіян, білорусів, поляків, сербів, лужичан, молдован, литовців, італійців, французів, австрійців). Подібна мета, способи виконання і трактування результатів дивінацій інших слов'янських етносів засвідчує спільні витоки народних календарних ворожінь із загальнослов'янськими. Водночас констатуємо і побутування парубочих матримоніальних гадань.

Попри те, що інформатори старшого віку досить добре пам'ятають цей спосіб дивінацій, багато з них особисто вже так не ворожили. Приміром, жителі с. Ситники, Черепин (Корсунщина), Хмільна (Канівщина) зауважили, що мантичні дії з чоботами виконували ще їхні матері або сестри. На перекази батьків опиралися й у Середньому Березові (Косівщина). З Луки (Канівщина) маємо досить новітнє тлумачення стосовно затрати цього звичаю: «А тепер вже не кидають — тепер розумніші стали». Про неї свідчать й польові розсліди з Волинського, Рівненського і Чернігівського Полісся (сс. Великий Обзир, Стобихва, Біле, Вербівка, Мощенка) та Гуцульщини (с. Нижній Березів — Косівщина), де лише пригадали, що так ворожили на Меланку і Щедрий вечір [1, арк. 22, 62; 6, арк. 137, 160, 214, 228; 49, с. 228].

У сучасну пору гадання з чоботами вже не побутують (окрім с. Попівка — Канівщина), практично затратились і народні пояснення їх суті. Стосовно парубочих дивінацій, то наші поодинокі фіксації на Черкаському терені та етнографічні згадки початку XX ст. з Харківщини, усе ж, дають змогу констатувати їхнє побутування у минулому.

1. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 513. — Арк. 1—73. Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Дрогобицького р-ну Львівської обл. та Косівського р-ну Івано-Франківської обл. (польові матеріали 2003 р.).
2. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 533. — Арк. 1—183. Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Сколівського і Турківського р-нів Львівської обл., Верховинського р-ну Івано-Франківської обл., Вижницького і Путильського р-нів Чернівецької обл., Рахівського і Великоберезнянського р-нів Закарпатської обл. (польові матеріали 2005 р.).
3. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 587. — Арк. 1—74. Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. (польові матеріали 2008 р.).
4. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 594. — Арк. 1—143. Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Канівського р-ну Черкаської обл. (польові матеріали 2009 р.).
5. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 607. — Арк. 1—100. Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Надвірнянського і Долинського р-нів Івано-Франківської обл., Вижницького і Кіцманського р-нів Чернівецької обл., Бродівського р-ну Львівської обл., Турійського та Іваничівського р-нів Волинської обл. (польові матеріали 2008—2011 рр.).
6. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2 — Од. зб. 608. — Арк. 1—354. Серебрякова О.Г. Польові матеріали з Корсунь-Шевченківського, Черкаського, Канівського та Золотоніського районів Черкаської обл. за 2008, 2009, 2010 рр.
7. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 609. — Арк. 1—65. Серебрякова О.Г. Карпати-2011, 2012 (Польові матеріали зі Сколівського р-ну Львівської обл., Перечинського, Великоберезнянського, Виноградівського р-нів Закарпатської обл.).
8. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 659. — Арк. 1—186. Дронів Г.М. Звичаї та обряди у селах Косівського р-ну Івано-Франківської області (польові матеріали, 2012 р.).
9. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 698. — Арк. 1—116. Горошко Л.М. Польові матеріали з Покуття (Коломийський, Городенківський, Тлумацький, Снятинський р-ни Івано-Франківської обл., 2013 р.).
10. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 701. — Арк. 1—104. Дронів Г.М. Польові матеріали з Івано-Франківської обл. (2013 р.).
11. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 704. — Арк. 1—164. Серебрякова О.Г. Покуття (польові матеріали, зібрані в Коломийському, Снятинському, Тлумацькому, Тисменицькому, Городенківському р-нах Івано-Франківської обл., 2013, 2014 рр.).
12. Архів ЛВ ІМФЕ ім. М.Т. Рильського АН УРСР. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 362 а. — Арк. 41—77.

Климець Ю.Д. Звіт про проведену роботу під час наукової експедиції у Запорізьку і Полтавську обл. з 4 по 24 липня 1989 р.
13. Архів МЕХП ІМФЕ АН УРСР. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 304. — Арк. 90—112. Климець Ю.Д. Звіт про проведену роботу під час експедиції на Полісся (села Волинської та Ровенської обл. УРСР і Пінського р-ну Брестської обл. БРСР) з 7 липня по 24 липня 1983 р.
14. *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т.А. Агапкина. — М. : Индрик, 2002. — 816 с.
15. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов : в 3-х т. / А.Н. Афанасьев. — Б. М. : Б. и., Б. г. — Т. 1. — 800 с.
16. *Вакульчик М.* Різдвяні звичаї на Поліссі / М. Вакульчик // Жіноча Доля. — Коломия, 1936. — 1—15 січня. — Ч. 1—2. — С. 2—3.
17. *Василечко Л.* Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір'я / Л. Василечко. — Брошнів : Таля, 1994. — 58 с.
18. *Виноградова Л.Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) / Л.Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. — М. : Наука, 1981. — С. 13—43.
19. *Виноградова Л.Н.* Обувь / Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка). — М. : Международные отношения, 2004. — С. 475—479.
20. *Ганцкая О.А.* Западные славяне / О.А. Ганцкая, Н.Н. Грацианская, С.А. Токарев // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — начало XX в.): Зимние праздники. — М. : Наука, 1973. — С. 204—234.
21. *Герасимович В.* Народні звичаї, обряди та пісні в селї Крехові, жовківського повіту / В. Герасимович // Правда. — Львів : З друкарні НТШ, 1893. — Т. XVIII. — Вип. LIV. — Серпень. — С. 432—438.
22. Гірська веселка / авт.-упоряд. Іван Ю. Мисюк. — Снятин : ПрутПринт, 2000. — 288 с.
23. *Дикарев М.* Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волості) у Воронїжчинї / М. Дикарев // Матеріали до українсько-руської етнольоґії. — 1905. — Т. 6. — С. 113—204.
24. *Дикарев М.* Різдвяні сьвята (переклад В. Лукича) / М. Дикарев // Зоря. — 1895. — Ч. 4. — С. 75—76.
25. *Жолобайло Я.* «Це Матіївці — наше село…». Історико-етнографічний нарис / Я. Жолобайло. — Коломия : Вік, 2000. — 180 с.
26. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография / Д.К. Зеленин. — М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — 512 с.
27. *Иванов П.* Жизнь и поверья крестьян Купянскаго уезда, Харьковской губерніи / П. Иванов. — Х. : Печатное Дело, 1907. — 216 с.
28. *Карабович К.* Народні вірування / К. Карабович // Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження. — Київ : Родовід, 1997. — С. 316—321.
29. *Красновская Н.А.* Итальянцы / Н.А. Красновская // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — начало XX в.): Зимние праздники. — М. : Наука, 1973. — С. 18—32.
30. *Курочкін О.В.* Новорічні свята українців: Традиції і сучасність / О.В. Курочкін. — Київ : Наукова думка, 1978. — 192 с. : іл.
31. *Курочкін О.* Українці в сім'ї європейській: звичаї, обряди, свята / О. Курочкін. — Київ : Бібліотека українця, 2004. — 248 с.
32. *Лепкий Д.* На св. Андрея / Д. Лепкий // Зоря. — 1885. — № 4. — С. 46—47.
33. *Листова Н.М.* Австрийцы / Н.М. Листова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — начало XX в.): Зимние праздники. — М. : Наука, 1973. — С. 162—178.
34. *Маєрчик М.* Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу / М. Маєрчик. — Київ : Критика, 2011. — 325 с.
35. *Маковій Г.П.* Затоптаний цвіт. Народознавчі оповідки / Г.П. Маковій. — Київ : Український письменник, 1993. — 205 с.
36. *Медведик П.* Село Жабиня на Зборівщині. Весілля, народні звичаї та обряди / П. Медведик. — Тернопіль : Лілея, 1996.— 224 с.
37. *Милорадович В.* Рождественскія Святки в северной части Лубенскаго уезда / В. Милорадович. — Полтава : Типографія Губернскаго Правленія, 1893. — 24 с.
38. *Мойсей А.* Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини / А. Мойсей. — Чернівці : Друк Арт, 2008. — 320 с. : іл. 16.
39. *Морозова М.Н.* Скандинавские народы / М.Н. Морозова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — начало XX в.): Зимние праздники. — М. : Наука, 1973. — С. 103—118.
40. *Петрова Н.* Календарна обрядовість українців Миколаївського р-ну Одеської області середини XX ст.: нові польові матеріали / Н. Петрова // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу. Збірка наукових праць : матеріали Міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання». — Одеса, 2011. — С. 267—278.
41. Пинчуки. Этнографический сборник. Песни, загадки, пословицы, обряды, приметы, предразсудки, поверья, суеверья и местный словарь / собрал в Пинском уезде Минской губернии Д.Г. Булгаковский. — С.-П. : В типографии В. Безобразова и Коми, 1890. — 200 с.
42. *Покровская Л.В.* Французы / Л.В. Покровская // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной

Европы (конец XIX — начало XX в.): Зимние праздники. — М. : Наука, 1973. — С. 33—52.
43. *Попович Ю.В.* Молдавские новогодние праздники (XIX — начало XX века) / Ю.В. Попович. — Кишинев : Штиинца, 1974. — 183 с.
44. Простонародныя приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарныя сказанія о лицахъ и местахъ / собралъ въ Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. — Витебск : Губернская Типо-Литографія, 1897. — 337 с.
45. *Рижик Є.* Календарні обряди українців Холмщини і Підляшшя / Є. Рижик // Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження. — Київ : Родовід, 1997. — С. 251—270.
46. *Ріпецький О.* Парубочі й дівочі звичаї в селі Андріяшівці Лохвицького повіту на Полтавщині / О. Ріпецький // Матеріали до української етнольогії. — Львів, 1918. — Т. XVIII. — С. 155—169.
47. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / собр. М. Забылин. — М. : Автор, 1992. — 616 с. — (Репринт. воспроизведение издания 1880 года).
48. *Скуратівський В.* Місяцелік: український народний календар / В. Скуратівський. — Київ : Мистецтво, 1993. — 208 с. : іл.
49. *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К—П / С.М. Толстая // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. — М. : Наука, 1986. — С. 178—243.
50. Універсальний словник-енциклопедія / гол. ред. ради чл.-кор. НАН України М. Попович. — Київ : Ірина, 1999. — VII + 1551 с. : іл.
51. *Хомик В.* Звичаї та обряди лемків / В. Хомик // Наше слово. — 1963. — № 23. — С. 5.
52. *Чубинский П.П.* Труды Этнографическо-Статистической Экспедиции в Западно-Русский край / П.П. Чубинський. — СПб., 1872. — Т. 3. — 488 с.
53. *Шмайда М.* А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини / М. Шмайда. — Т. 1. — Братіслава ; Пряшів : Словацьке педагогічне видавництво ; Відділ української літератури, 1992. — 500 с.
54. *Янулайтис А.* Литовскія суеверья и приметы / А. Янулайтис // Живая старина. — Санкт-Петербург, 1906. — Вып. IV. — Год XV. — Отдел II. — С. 189—201.
55. *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877—1891. T. 1 / M. Federowski. — Kraków : Wydawnictwo Komisyi antropologicznej Akademii Umiejętności, 1897. — 509 s.
56. *Gołębiowski Ł.* Lud polski, jego zwyczaje, zabobony / Ł. Gołębiowski. — Warszawa : Drukarnia A. Galezowskiego i społki, 1830. — 328 s.
57. *Kolberg O.* Chełmskie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. — Kraków : W drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1890. — T. 1. — 265 s.
58. *Kolberg O.* Pokucie. Obraz etnograficzny / O. Kolberg. — Kraków : Z drukarni uniwersytetu Jagiellońskiego, 1882. — T. I. — 360 s.
59. *Kolberg O.* Ruś Karpacka / O. Kolberg. — Wrocław ; Poznań, 1961. — T. 54. — Cz. 1. — 340 s.
60. *Mirosław.* Zabobony istniejący miedzy ludem prostym w Galicji / Mirosław // Rozmaitości. — Lwów, 1836. — № 27. — S. 217—218.
61. *Mroczko K.* Śniatyńszczyzna. (Przyczynek do etnografii krajowej) / K. Mroczko // Przewodnik naukowy i literacki. — R. XXV. — T. XXV. — Zeszyt V. — Maj. — Lwów, 1897. — S. 385—402.

Olena Serebryakova

ON SEMANTICS OF SHOES DIVINATIONS IN UKRAINIANS' WINTER RITUALISM

The article elaborated on wide comparative ground of various ethnographic materials incl. field records has brought some results of analytic study in Ukrainian shoes divinations during the winter festive cycle. Sources of traditional practices, their semantics, local and regional features as well as the present-day state have been presented.

Keywords: divinations (mantic actions), boots, house (roof), right, left, marriage, girlhood.

Олена Серебрякова

СЕМАНТИКА ГАДАНИЙ С ОБУВЬЮ В ЗИМНЕЙ ОБРЯДНОСТИ УКРАИНЦЕВ

В статье на основе сопоставления широкого этнографического материала, в том числе полевых записей, проанализированы украинские гадания с обувью в зимнем праздничном цикле. В результате исследования выявлена их семантика, истоки, локальные и региональные особенности, сохранность в теперешнее время.

Ключевые слова: ворожба (гадания, дивинации, мантические практики/действия), сапоги, изба (крыша), правый, левый, брак, девичество.

Анатолій ЩЕРБАНЬ

ВЕРЕТЕНА ОДНІЄЇ ПРЯЛІ

Введено в науковий обіг інформацію про комплект веретен прялі зі с. Попівка (побіля с. Опішня, Полтавщина). Датовано знаряддя часом не пізнішим, ніж перша чверть XX століття.

Ключові слова: веретено, прядіння, пряля, с. Попівка, с. Опішня.

Прядіння — одне з найменш досліджених традиційних виробництв українців. Просте і, водночас, складне ниткотворення за допомогою веретен досі зберігає багато архаїчних технологічних нюансів [2; 3; 4, с. 178—294], оточене комплексом вірувань і забобон [1]. Тому його детальні описи дуже важливі для дослідників української культури.

Близько двадцяти років вивчаючи прядіння і ткацтво на території Лівобережної України, я неодноразово чув про те, що у гарної прялі завжди було кілька веретен. Кожне з них призначалось для певних видів пряжі. Це питання мене цікавило, як археолога, оскільки в житлах і похованнях початку доби заліза досить часто знаходять комплекти глиняних кружал — маховиків-потовщень для нижніх кінців веретен [4, с. 25—26, 31]. За аналогією з новим часом виникало припущення, що і в передскіфсько-скіфський період мешканці Дніпровського Лівобережжя користувалися окремими веретенами з кружалами певних форм і розмірів для виготовлення ниток певної товщини і з певної сировини [4, с. 135].

Але жодного разу не вдавалося побачити повного комплекту веретен однієї прялі. Оскільки вже близько пів століття на досліджуваній території за допомогою веретен виготовлявся здебільшого один вид ниток — товстий «вал» з конопляних волокон, для цього використовували важкі веретена з конічною п'яткою. Всі інші веретена були рідкісними. 2010 року до колекції музею Державної спеціалізованої школи-інтернату I—III ступенів «Колегіум мистецтв у Опішні» надійшов унікальний експонат — комплект веретен прялі (на жаль, її імені дізнатися не вдалося) з с. Попівка (біля Опішного на Полтавщині) в унікальному футлярі (Іл. 1—3).

Якомога детальніший опис цієї знахідки вважаю вкрай актуальним для української гуманітаристики, оскільки його аналіз дає змогу наблизитися до розкриття таємничого світу народного прядіння. Введення до наукового обігу комплекту веретен прялі з Попівки — мета нашої статті.

Комплект складався з восьми веретен, заготовки для веретена і веретеноподібної деталі від самопрядки (Табл., Іл. 1—3). Вони зберігались в простому, легкому і зручному футлярі, виготовленому зі жмутка соломи (житньої?), зігнутого навпіл і двічі перев'язаного мотузкою (Іл. 1). Щільно укладені соломини міцно і нерухомо закріплювали веретена. Їх було легко виймати і встромляти заново. Солома оберігала пристрої від механічних пошкоджень.

Таблиця

Параметри веретен з опішнянського комплекту

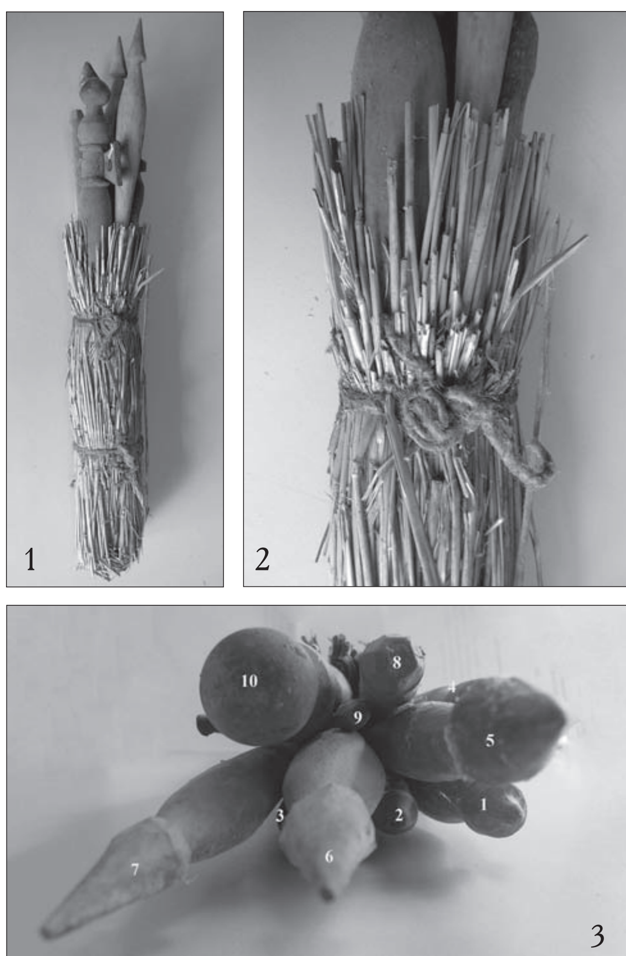
№	Вага, г	Довжина, см	Діаметр пузця, см	Діаметр п'ятки, см	Спрацьо-ваність	Спосіб вигот.	Примітки
1	19,71	27,2	2,4	1,8	+	ніж	—
2	21,68	25,8	2,2	1,6	+	ніж	—
3	16,42	31,5	1,7	1,55	+	верстат	орнамент
4	24,91	32,5	2,5	1,9	+	верстат	орнамент
5	25,39	31	2,1	2	+	ніж	—
6	46,75	37,5	2,8	1,7	—	ніж	—
7	37,44	34	2,4	1,6	—	ніж	—
8	—	31	—	1,5	—	ніж	Заготовка
9	6,27	22,9	0,6	1,1	+	ніж	смола?
10	—	28,5	—	—	—	верстат	Прялка

За параметрами всі веретена різні. За розмірами — два з них великі (вага — 46,75 та 37,44 г, довжина — 37,5 і 34 см) (Іл. 1—3:6, 7; 3—5). Більшість — середні (вага — 16,42—25,39 г, довжина — 27,2—32,5 см). Цікаво, що вага не пропорційна розмірам. Очевидно, це свідчить про різні породи дерева, з яких виготовлено вироби. Середніми за довжиною є і заготовка для веретена та деталь від прядки.

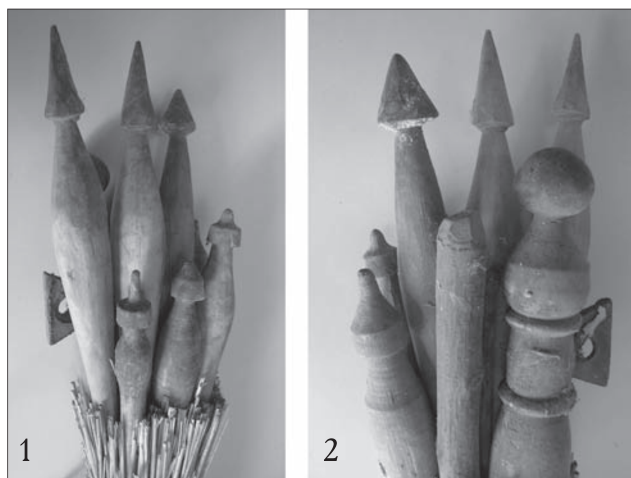
Одне веретено мале (довжина — 22,9 см) і легке (вага — 6,27 г) (Іл. 1—3:9; 3—7).

Як археологу, мені цікаві форми і діаметри п'яток. Виявилося, що у найменшого веретена й діаметр п'ятки був найменшим (1,1 см). Найбільшим (2—1,9 см) він був у двох середніх веретен (виточеного і виструганого) (Іл. 1—3:4, 5; 3—3). А от великі знаряддя мали п'ятки середнього діаметру (1,6—1,7 см). Форма більшості п'яток була близькою до конічної. У більших веретен — вона більш-менш правильна, конічна (Іл. 1—3:5, 6, 7; 3—5). У менших — циліндроподібна чи зрізаноконічна з загостреним циліндричним кінцем (Іл. 3:1—4).

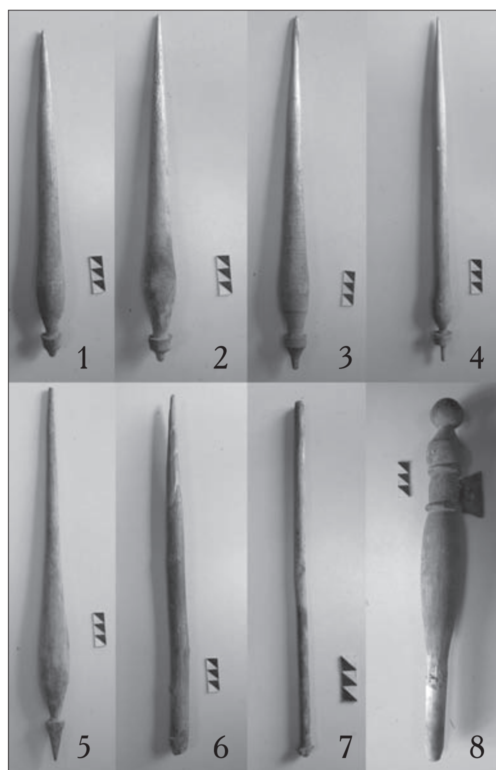
Конічні й зрізаноконічні кружала були одними з найбільш поширених у населення сучасної території Полтавщини початку доби заліза [4, с. 47—51]. Але потім, близько півтора тисячоліття форми таких виробів були, за окремими винятками, іншими. Тому



Іл. 1. Загальний вигляд футляра з веретенами (с. Попівка, Полтавщина). Фото Анатолія Щербаня



Іл. 2. Веретена в комплекті. Фото Анатолія Щербаня



Іл. 3. Веретена з комплекту. Фото Анатолія Щербаня

прослідкувати еволюцію п'яток веретен від давніх кружал з даної території не вдається. Скоріше навпаки, виникає припущення, що конічні форми кружал на початку доби заліза походили від дерев'яних п'яток, оскільки саме такі форми найпростіше і найприродніше надавати нижнім кінцям біконічних за формою веретен. Щодо циліндричних чи зрізаноконічних п'яток — ситуація інша. На мою думку, вони імітують кружала. Про це побіжно свідчить наявність під ними загострених кінчиків — рудиментів кінців веретен, просилених в отвір кружал.

Більшість веретен вистругані ножем. Спочатку виготовлялась поздовжніми рухами верхня, гостра частина, заготовці надавалася відповідна форма. Потім — створювалася п'ятка. Два (середнього розміру) (Іл. 1—3:3, 4; 3—3, 4) веретена виточені на токарному верстаті. Саме їхні пузця та п'ятки прикрашені заглибленими на верстаті прямими концентричними лініями (здебільшого потрійними) (Іл. 3—3). Найменше веретено вирізано ножем з гілочки шляхом обдирання кори (Іл. 3—7).

Очевидно, спосіб виготовлення засвідчує про два джерела надходження веретен до даної прялі. Вирізані ножем, найбільш ймовірно, були створені її батьком, чоловіком, або самою прялею. Про це свідчить більшість опитаних мною респондентів [4, с. 190, 192]. Справді, виготовлення таким способом веретен досить просте. Сировина (наприклад, ліщина, з якої створено заготовку) і знаряддя (ніж і пилка) завжди була під рукою. Не потрібно було й особливих навичок. А от виточені веретена міг виготовити лише майстер-столяр з певної деревини, використовуючи токарний верстат. Очевидно, такі веретена з даного набору були придбані на одному з опішнянських ярмарків. Про те, що ці веретена були виготовлені для продажу, свідчить і наявність на них орнаменту. Він робив товар візуально привабливішим.

Наявність у наборі купованих веретен може свідчити про заможність прялі. Можливо й, що саме такі пристрої були потрібні їй для прядіння ниток певним способом — коли веретено висіло на нитці, чи оберталося між ногами прялі. В даному випадку необхідно було забезпечувати рівномірне обертання пристрою. А для цього він має бути симетричним відносно осі, що досягалося під час виготовлення на токарному верстаті.

Більшість готових веретен (окрім великих) має виразні сліди спрацьованості — лискованість верхньої частини (пальцями), потертість пузця ниткою. Найцікавіші сліди від роботи лишилися на найменшому веретені. Його нижня частина замазана чорно-коричневою липкою речовиною, до якої прилипли рештки нитки з волокон рослинного походження. Цікаво, що і верхній край заготовки для веретена забарвлено в червоний колір.

Веретена розташовувалися в чохлі у певному порядку. З одного боку були встромлені веретена мен-

ших розмірів, що були в роботі. З іншого — більших, без явних слідів спрацьованості. А також деталь самопрядки, заготовка для веретена. Приблизно по центру встромлено найменше і найбільше. Такий футляр дуже зручний для даного вмісту. Кожне з веретен можна було застромити і витягти, не порушивши розташування інших.

З етнографічних записів відомо, що мешканці Полтавщини (в тому числі Опішного) користувалися у побуті різними за товщиною, сировиною й властивостями нитками і тканинами. Для прядіння тонших і делікатніших матеріалів (льону, тонкорунної вовни) використовувалися легші і менші веретена. Для інших — товщі. Найтовщі і найважчі використовувалися для прядіння конопляного «валу» [4, с. 192—193]. Очевидно, саме універсальний набір веретен для виготовлення різних видів пряжі і було знайдено в Опішні. Найменше веретено, найбільш ймовірно використовувалося для сукання «сирової» нитки, яка була попередньо змазана шевською смолою чи «шевським воском».

У спеціальному чохлі такий великий набір було легко і компактно зберігати. А ще — переносити, наприклад, на вечорниці, де молоді дівчата проводили дозвілля, працюючи довгими зимовими вечорами.

Насамкінець — кілька слів про датування набору. Відомо, що з кінця XIX ст. на території Дніпровського Лівобережжя тонку пряжу пряли здебільшого за допомогою більш продуктивних і легших у роботі самопрядок. До середини XX ст. за допомогою веретен уже пряли здебільшого лише «вал». Тому наважуся датувати даний набір веретен часом, не пізнішим ніж перша чверть XX століття.

Таким чином, знайдений в Опішні набір веретен — важливе, унікальне свідчення про прядильні знаряддя наших предків XIII — початку XX століть. Впевнений, що подібними комплектами користувалися і в більш давні часи. Наприклад, передскіфсько-скіфський. Про це свідчать знайдені в закритих комплексах набори глиняних кружал, які нанизувалися на нижні кінці веретен і були прототипами «п'яток».

1. *Боряк О.О.* Веретено і праслиця у слов'янській міфологічній традиції / О.О. Боряк, О.В. Герасимчук // Народна творчість та етнографія. — 1990. — № 1. — С. 30—36.
2. *Щербань А.* До проблеми вивчення народної техніки прядіння в Україні / Анатолій Щербань // Матеріали до української етнології. — 2004. — Вип. 4. — С. 177—181.
3. *Щербань А.Л.* З досвіду використання даних етнографії для реконструкції веретен скіфського часу Лівобережного Лісостепу України / А.Л. Щербань // Интеграция археологических и этнографических исследований. — Одесса ; Омск : Изд-во ОмГПУ ; Наука, 2007. — С. 199—203.
4. *Щербань А.* Прядіння і ткацтво у населення Лівобережного Лісостепу України VII — початку III століття до н. е. (за глиняними виробами) / Анатолій Щербань. — Київ : Молодь, 2007. — 256 с.

Anatolii Shcherban

A CERTAIN SPINNER'S SPINDLES

Informational data as for a set of spindles used by a spinner in the village of Popivka near Opishne, Poltava land are being introduced in scientific circulation. The tools have been dated by period not later than the first quarter XX c.

Keywords: spindles, spinning.

Анатолий Щербань

ВЕРЕТЕНА ОДНОЙ ПРЯХИ

В научный оборот вводится информация о комплекте веретен пряхи из с. Попивка (близ с. Опишне, Полтавщина). Инструменты датированы временем, не превышающим первую четверть XX ст.

Ключевые слова: веретено, прядение.

Людмила ОВЧАРЕНКО

ПЕРЕДУМОВИ ВІДКРИТТЯ, ДІЯЛЬНІСТЬ ТА ЗНАЧЕННЯ ОПІШНЯНСЬКОГО ГОНЧАРНОГО НАВЧАЛЬНО-ПОКАЗОВОГО ПУНКТУ (1912—1923)

З'ясовані передумови відкриття та проаналізовані основні напрямки функціонування Опішнянського гончарного навчально-показового пункту Полтавського губернського земства, уперше в українській керамології у його діяльності виділені два періоди; визначений вплив навчально-показового пункту на опішнянське гончарство; розглянута діяльність завідувача Юрія Лебіщака.

Ключові слова: Опішнянський гончарний навчально-показовий пункт, Опішнянська гончарна навчально-показова майстерня, гончар, учень, гончарство, глина, глиняні вироби, Юрій Лебіщак, Андрій Сидоренко.

Уперше питання діяльності Опішнянського гончарного навчально-показового пункту дослідив керамолог, доктор історичних наук Олесь Пошивайло (1989) [32]. Про цей гончарний навчальний заклад вже згадувалося у статті критика мистецтва Віталія Ханка [38]. Окремі напрямки діяльності навчально-показового пункту висвітлені мистецтвознавцем Оленою Клименко [6; 16]. Перше десятиліття XXI ст. позначилося публікаціями керамолога, кандидата історичних наук Олени Щербань [39; 40; 41]. Проте, недостатньо вивченою залишилася діяльність гончарного пункту впродовж 1918—1923 рр., досі не визначеним залишався рік закриття цього закладу. Метою нашої статті є комплексний підхід до функціонування Опішнянського гончарного навчально-показового пункту та з'ясування його впливу на місцеве гончарство.

Упродовж 1894—1899 рр. в Опішному діяла перша на Лівобережній Україні зразкова гончарна навчальна майстерня, яка здійснила помітний вплив на гончарне виробництво деяких опішнянських майстрів, покращивши технічне забезпечення їхнього виробництва, і вплинувши на художні характеристики їх робіт. Після її закриття окремі ініціативи тамтешніх кустарів були спрямовані на збереження майна цього закладу та його використання у гончарному виробництві [30]. Проте місцева влада частину потужної матеріально-технічної бази гончарні розпродала, частину передала Миргородській художньо-промисловій школі ім. Миколи Гоголя (далі МХПШ) [31, с. 494—495]. Жодне із клопотань, спрямованих на збереження гончарної майстерні, не було задоволене [32, с. 16].

Нова хвиля громадського руху на підтримку гончарної освіти в Опішному пов'язана із діяльністю викладача МХПШ Петра Вауліна, який на початку 1900-х перебував на службі Полтавського губернського земства. Він відвідав Опішнянський гончарний район і був вражений багатством промислу. У своїй доповідній записці від 24 березня 1904 р. дослідник писав: «*...У кустарів я знайшов чимало самобутньої істинно художньої творчості, на жаль швидко зникаючої..., ймовірно в результаті необхідності спішно працювати на ринок і, головним чином, від повної відсутності вказівок на те, що краще і чого саме в даному випадку варто притримуватися*» [9, с. 7]. Він наголошував на тому, що в Опішному варто відновити діяльність гончарної навчальної майстерні: «*...Кустарі, маючи у себе під боком установу, яка вносить у їх вікову скарбни-*

цю свій внесок з'ясуванням всіх дивовижних якостей їх мистецтва, зрозуміють особливості його дуже швидко, бо це дасть кожному з них і матеріальний інтерес» [24, с. 8]. На виконання рекомендацій П. Вауліна, будівельним відділом управи було облаштовано і з серпня 1904 р. відновлено діяльність Опішнянської гончарної майстерні під його ж керівництвом. Разом із Василем Кричевським він організував виготовлення облицювальних плиток для новобудови Полтавського губернського земського будинку [24, с. 10]. Станом на 1907 р. під керівництвом Петра Вауліна гончарна майстерня виготовила близько 30 тис теракотових плиток (ритованих та без орнаментації) для внутрішнього облицювання стін земського будинку [32, с. 28]. За час перебування в Опішному кераміст створив при майстерні невеликий музей із місцевих гончарних виробів високохудожнього ґатунку [13, с. 10]. Також він провадив активну популяризаторську діяльність у середовищі опішнянських гончарів [32, с. 28]. Проте, перебування майстра гончарної справи Петра Вауліна в Опішному припинилося після того, як він залишив викладання в МХПШ [36, с. 7]. Набуті в гончарні вміння і навички з виготовлення облицювальної плитки опішнянські гончарі почали активно застосовувати у своєму домашньому виробництві, і в цьому полягав основний вплив майстерні на місцеве гончарство. Також із цього періоду бере початок новий художній стиль декорування глиняних виробів підполив'яним розписом із бароковими рослинними орнаментами, які досі застосовували тільки для прикрашання мисок та деяких видів ритуального посуду [32, с. 29, 31].

Певний час у приміщенні майстерні працювала гончарська артіль [36, с. 7]. Все більшого поширення серед гончарів здобувала мальовка рослинного й зооморфного орнаментів на посуді, який користувався попитом як на ринку споживачів, так і в Кустарного складу. Виготовленням такого посуду займалися гончарі Федір Кариков, Іван Бережний,Федір Чирвенко та його син Семен, Іван Гладиревський, Василь Поросний, Юхим Різник, Семен Хлонь, Ничипір Визір, Ничипір Сиваш [32, с. 32—33]. У 1909 р. в Полтаві відбулася сільськогосподарська виставка, на якій декого з цих опішнянських майстрів було відзначено нагородами [20, с. 12—15]. Названі гончарі пішли шляхом розвитку самобутності народного гончарства. В умовах жорсткої конкуренції з фабрично-заводською продукцією за допомогою земства вони віднайшли один із найважливіших аргументів на свою користь — декоративність гончарних виробів, у якій акцентували увагу на національній самобутності [32, с. 33]. Однак, переважна більшість з числа 648 гончарів, які, згідно з Всеросійським переписом населення 1910 р., працювали в Опішному, організовували домашнє виробництво глиняного посуду по старинці [23, с. 13]. Кустарі, яких завідувач навчально-показового пункту називав «*консерватистами*», не прагнули вдосконалювати свого виробництва і зовсім не дбали про якість виробів, бо, як казали гончарі, «*тепер і за найгіршу посуду платять великі гроші*» [7]. Поширенню художньо досконаліших і якісніших гончарних виробів у їхньому середовищі могла сприяти діяльність навчальної майстерні. Визначальним у вирішенні питання її влаштування став грудень 1912 р., коли із Галичини на службу до земства прибув дипломований спеціаліст-інструктор художник-кераміст Юрій Лебіщак. Фахову освіту він здобував у Коломийській гончарній школі, певний час практикував у гончарних майстернях Відня та Львова, очолював майстерню з виготовлення полив'яного посуду та кахель[1]. Відомий він і як митець (розмальовані поліхромні плитки, посуд і вази з українською орнаментацією), і як майстер технічної кераміки (виготовлення вогнетривкої цегли й дахівки) [22, с. 107]. Із приїздом Юрія Лебіщака губернська управа пов'язувала відкриття Опішнянського гончарного навчально-показового пункту. Саме з 1912 р. бере початок перший етап в діяльності цього навчального закладу, який тривав упродовж усього періоду завідування Юрієм Лебіщаком. Новопризначений завідувач повинен був вирішувати питання придбання земельної ділянки, будівництва постійного приміщення, закупівлі необхідного технічного обладнання [25]. Також він дослідив властивості місцевих глин, зумів завоювати довіру й авторитет у середовищі кустарів, що було запорукою успішного розвитку навчально-показового пункту. Разом із Юрієм Лебіщаком у майстерні працював брат його дружини[2]. Певний час на посаді другого інструктора губернського земства працював випускник Глинської школи інструкторів з гончарного виробни-

[1] Лист Галини Юріївни Ковалишин (Лебіщак) до Олеся Пошивайла від 17.10.1990. Приватний архів Олеся Пошивайла.

[2] Там само.

цтва Андрій Сидоренко — вправний гончар, який розумівся в ручній обробці глини, розписі та поливанні глиняних виробів. Саме цього майстра губернське земство відрядило 1911 р. до Опішного з тим, щоб налагодити допомогу гончарям, але за браком досвіду він не зміг знайти шляхів впливу на місцеве гончарство. Тому функції інструктора обмежилися керівництвом роботою кустарів, пов'язаних із виконанням замовлень кустарного складу із застосуванням невідомих їм досі прийомів та способів гончарного виробництва [27, с. 127; 14, с. 127]. З 1912 р. А. Сидоренко працював у Опішнянському гончарному навчально-показовому пункті. У перші роки діяльність закладу характеризувалася як дослідна з боку галицького інструктора (знайомство з природою місцевих матеріалів та способами їх обробки) й практично-показова з боку глинського інструктора, який працював у найманій гончарній оселі, користувався простим горном у звичних для гончарів умовах кустарного виробництва. Ю. Лебіщак працював спочатку в орендованому приміщенні з простим горном, пристосованим до покращених робіт, згодом — у приміщенні гончарної майстерні повітового земства, яке перебувало в аварійному стані [27, с. 128]. Кераміст виконував замовлення на виготовлення ікон та облицювальної плитки для зовнішнього оздоблення пам'ятника-каплиці з нагоди 200-річчя Полтавської битви. Облицювання за своїми технічними й художніми характеристиками заслуговувало на увагу, виготовляли його ручним способом і до цього процесу активно залучали кустарів. Співпраця з гончарною майстернею знайомила гончарів із можливостями глини [26, с. 152]. Окрім того, Юрій Лебіщак активно проводив експериментальну діяльність, важливість якої полягала в тому, що він вивчав місцеві глини,знаходив нові рецепти полив, які при застосуванні до опішнянських глин давали якісну продукцію [12, с. 107—108]. У зв'язку з цим кераміста згадували й наприкінці 1920-х: «*…Завідувач Опішнянської керамшколи, закордонний майстер-спеціаліст, займався дослідами по виготовленню безсвинцевого полива і буцим би то з гарними наслідками…*» [8, с. 109].

Певної навчальної програми не було. Керамолог Олена Клименко встановила, що в числі учнів були Іван Задорожний, Омелян Ковпак, Гнат Гладиревський із дочкою, Феодосія Гриб, Олексій Оздоба, Федір Пошивайло, Є. Мотренко, Сергій Хлонь, Чабани (батько та син), Семен Горілей, Феодосій М'якоступ [6, с. 41; 16, с. 422]. У майстерні, роботою якої керував Андрій Сидоренко, за рік курс навчання пройшли 20 учнів, але бажаючих навчатися було значно більше [29, с. 11]. Результат не забарився. 1913 року глиняні вироби опішнянських майстрів вразили відвідувачів Другої Всеросійської кустарної виставки у Петрограді: «*…Полтавська Опішня різко виділялася на всій Другій Всеросійській Виставці. Козаки Є. Різник, Ф. Чирвенко та В. Поросний виставили зразки як старого свого товару, так і нові роботи, що дали блискучі докази чудового перевороту в цій справі, викликаного загальними зусиллями полтавських земців надати кустарним виробам місцевий художній відбиток. Їм вдалося цього досягти… в формах і оригінальному вбранні новітньої полтавської кераміки, що звила собі гніздо, головним чином у містечку Опішні*» [34, с. 78—79].

Як уже зазначалося, приміщення гончарної майстерні, побудовані ще в 1890-х (будинок, сарай), перебували в занепаді й потребували капітального ремонту, наявні пристрої цінності не представляли. То ж, на думку земських діячів, власне майстерню без проблем можна було перенести в інше, вигідніше для неї місце, наприклад, до майбутньої залізничної станції, побудувати нові будівлі, складське приміщення й майстерню вогнетривкого будівництва. Про все це йшлося 1913 р. на засіданні Губернських земських зборів 49 скликання, коли на обговорення було винесено питання діяльності в Опішному опорного навчально-показового пункту для підтримки гончарного промислу [26, с. 152]. Губернська управа пропонувала: 1) Затвердити пропозицію про заснування в м. Опішному постійного гончарного навчально-показового пункту; 2) Уповноважити управу придбати в Опішному на ім'я губернського земства близько ½ десятини землі вартістю не більше 800 руб.; 3) Внести до кошторису губернських потреб необхідну на облаштування пункту 4800 руб. і на утримання службового персоналу 3680 руб.; 4) Доручити управу клопотатися про допомогу від Головного управління землевлаштування і землеустрою розміром 4200 руб. одноразово і на технічний персонал 2400 руб. щорічно [26, с. 154]. Таким шляхом діячі губернського земства планували усунути перешкоди, що, за їхнім переконанням, досі стояли на заваді справі розвитку гончарства в Опішному, й ввести необхідні удосконалення в об-

робіток місцевих глин, урізноманітнити вироби, покращити їх якість [27, с. 128].

Влітку 1914-го за проектом відомого архітектора Василя Кричевського та за його активної участі розпочалося будівництво приміщення гончарної майстерні [32, с. 39], яке було завершено 1916 року [33, с. 21; 5]. З огляду і на цю обставину, число учнів в Опішнянському гончарному навчально-показовому пункті мало позитивну динаміку росту: якщо у 1914 р. їх було 8 [28], то у 1917 році — 26 [7]. Про соціальний склад вихованців закладу йдеться у двох джерелах, але зміст вміщеної в них інформації кардинально протилежний: 1) доповідна завідувача 1917 р., в якій він вказує, що серед учнів були хлопці та дівчата «*переважно з найбіднішого населення — сиріт та дітей ремісників і гончарей — із низьким урівнем шкільнім (церковні школи) тож навчаться іще рахунків, початки геометрії, фізики і хімії*» [7]; 2) друковане видання 1918 р., де зазначається, що з числа 26 учнів, віком 12—17 років, лише троє були віддаленими родичами гончарів, а решта ніякого відношення до гончарства не мали. Перше джерело вказує на перспективу гончарної освіти, популярність промислу і спадкоємність у гончарстві. І навпаки, наведені у другому джерелі відомості можна тлумачити як результат байдужості до гончарної майстерні з боку кустарів, що сприймали майстерню в якості конкурента, або ж навпаки, усвідомлюючи кризу промислу, не вбачали в занятті гончарством ніякої вигоди [23, с. 15]. Причини такого двоякого ставлення до гончарного освітнього закладу мали суспільно-політичне та економічне походження: після Першої світової війни, революційних подій 1905-го та 1917-го рр. гончарна кустарна продукція не знаходила на ринку фабричного конкурента, її споживач не вирізнявся витонченими смаками, тож і прагнення кустарів удосконалитися зникало, однак гончарі ревно оберігали свою монополію на ринок збуту. Як результат, маємо певного роду приховане протистояння. До того ж, очевидним було не дуже прихильне ставлення до діяльності гончарного навчально-показового пункту з боку місцевих органів влади. Під час більшовицького безладу місцевою радою у майстерні було реквізовано всі дрова й планувалося в її приміщенні відкрити завод з обробки шкіри [23, с. 15]. Однак ці плани залишилися лише на папері, а гончарний пункт продовжував функціонувати.

Завідувачем було розроблено трирічний навчальний план, спрямований на здобуття практичних навичок гончарного виробництва в умовах кустарного господарства [7]. Разом зі спеціальними дисциплінами учні вивчали предмети загальноосвітнього циклу. Детальніший опис навчальних завдань містять звіти про утримання Опішнянського гончарного навчально-показового пункту за 1912, 1913 та 1914 рр., де, окрім вказаних робіт, названі приготування кам'янкової маси, накладання контурів і малюнків на вироби, формування виробів великого розміру, орнаментування посуду [32, с. 39]. Учням, які проходили повний навчальний курс, присвоювали звання «*гончарний майстер*» [5]. У викладанні гончарної технології Юрій Лебіщак застосовував авторську навчальну програму, що ґрунтувалася на місцевих глинах та інших витратних матеріалах. У 1916 р. реалізувати навчальний план йому допомагали два гончарі [19, с. 97] та два майстри: «*один до рисунків, а другий до печей кафлевих*» [7]. У їх числі були Яків Пічка — гончар з хутора Хижняківка, що поблизу Опішного, який виготовляв глиняні вироби із підполив'яним розписом, та Петро Кононенко — родом із Лохвицького повіту, випускник Строганівського училища, який був учителем малювання [21, с. 30—37]. Необхідні матеріали (формувальну масу, фарбники, побіл та ін.) виробляли у майстерні самотужки. Завідувач зауважував, що у роботі по декоруванню глиняних виробів дівчата мали значно кращі успіхи, а в гончарюванні не поступалися хлопцям. Після закінчення навчання у гончарному навчально-показовому пункті найбідніші учні мали можливість працевлаштуватися у відкритій при ньому артільній майстерні, яка займалася виготовленням кахлів, а для більш заможних, на прохання завідувача, губернське земство виділяло грошову допомогу та матеріали, з тим, щоб вони мали змогу займатися гончарством удома [7;28].

Об'єми виробництва на замовлення у гончарному навчально-показовому пункті зростали. У період до 1914 р. було виконано вироби для кустарного складу та інших організацій [7], а під час Першої світової війни він спрямовував свою діяльність на виконання державних замовлень на військові потреби. Окрім того, 1916 р. його учнями було виготовлено облицювальної плитки, декоративних фігур, кахлевих печей, посуду із кам'янкової маси на 2400 руб., а у 1917-му — на

5000 руб. Виготовлений на замовлення у навчальній майстерні посуд, якому були властиві українські форми й орнаментика, користувався широким попитом у Кустарного складу Полтавського губернського земства, на споживацькому ринку Харкова, Петрограда, Москви та інших міст, за «стильним посудом» до Опішного приїжджали звідусіль. Учні — автори кращих робіт, отримували винагороду у вигляді відсотків від їх вартості [7]. Асортимент продукції гончарного навчально-показового пункту був представлений різноманітними глиняними виробами переважно ужиткового та міщанського характеру (столові сервізи, кашпо, вазони для квітів, вази, прибори для тютюнокуріння, медальйони, статуетки), у виробництві яких застосовували широку палітру емалей та полив, виготовлених Юрієм Лебіщаком. Такі вироби вражали опішнянських кустарів, але через дорожнечу були практично недоступними більшості з них [32, с. 40].

Гончарний зразковий пункт в Опішному був навчально-показового характеру, оскільки не лише навчав дітей та молодь, а й проводив роз'яснювальну роботу у середовищі дорослих кустарів, надавав їм практичні вказівки, популяризував технологічні нововведення, постачав дешеві матеріали [12, с. 108]. Одним із важливих і особливо цінних напрямків у діяльності гончарного пункту було збереження й розвиток регіональних ознак форм та декору. Етнографічний матеріал був основою для навчання гончарству: «*Рисунок і орнамент черпаєм із старинних горшків, мисок, а рельєфний орнамент із старинних кафель. Всі старинні предмети становлять наш будучій музей*», — писав у доповідній Юрій Лебіщак [7]. Застосування ритованого орнаменту, привнесеного в Опішне МХПШ на початку XX ст., вимагало значних затрат часу і тому серед опішнянських гончарів цей вид декору не набув популярності, але активно застосовувався у навчальній майстерні. Поширення підполив'яного розпису й рослинного орнаменту, нанесення контурів зображуваного орнаменту на глиняному виробі за допомогою фарб, застосування спринцівок замість незручних ріжків, запровадження кам'янкової маси у гончарному виробництві — ось неповний перелік тих нововведень, які запроваджував гончарний навчально-показовий пункт [32, с. 40]. Частина гончарів усвідомлювали ту користь, яку вони могли отримати від гончарного закладу й приходили до показового пункту, де копіювали орнаменти, радилися щодо того, як покращити власні гончарні вироби [7]. Їх вироби вражали своєю витонченістю, красою форм та декору.

Однак, були гончарі, які продовжувала вбачати у навчально-показовому пункті свого конкурента. Більшість з них не застосовували поливи, користувалися недосконалими горнами, їх глиняна продукція була невисокої якості, й тому ці майстри терпіли збитки [15, с. 151]. Про взаємини із місцевими кустарями писав і Юрій Лебіщак: «*Відношення гончарів тут до мене єсть досить значне, но невзгодують через се, що в майстерні мають конкурента, що Гапка або Петро (діти) Юрася та чистіше зроблять, а в декорації далеко перейшли — купуюча у гончарей публіка бажає, щоб таку посуду робили, як ту і то все задіває їх самолюбіє*» [7].

Зосередивши допомогу гончарному промислу в Опішному, губернська управа відпрацьовувала раніше апробовані методи сприяння цьому ремеслу, у першу чергу спрямовані на виховання смаків кустарів, на стимулювання їх прагнення до розвитку вишуканого й самобутнього у гончарстві. Політична обстановка часів Центральної Ради була сприятливою, бо уряд вітав будь-які кроки на шляху розвитку національної самобутньої культури. Означені зміни були продиктовані тим, що кустар працював на ринок, запити якого постійно змінювалися, тому «*для хорошого гончаря потрібні гнучкість і пристосовуваність у роботі, можливі лише при усвідомленому ставленні до справи*» [23, с. 17], а досягнути цього в короткий строк можна було лише шляхом правильного системного шкільного навчання. Тож на порядок денний стало питання відкриття фахової школи. Гончарний навчально-показовий пункт за його функціональними характеристиками планували максимально наблизити до гончарної школи через посилення художнього й педагогічного нагляду за її діяльністю, впровадження твердого освітнього цензу для вступників, що означало обов'язковість закінченої початкової освіти. Передбачалися кардинальні зміни навчального плану та програм: посилення викладання графічних мистецтв, пристосування методів та предметів художнього циклу до потреб промислу, введення в межах курсу історії України викладання історії українського мистецтва в цілому й гончарства зокрема [23, с. 16, 21]. Очолювати такий заклад повинна художньо освічена людина. Однак саме в цей період у Опішному

бракувало фахівця-кераміста. Чому і коли виїхав із Опішного Юрій Лебіщак? — варто розібратися. Мистецтвознавець Олена Клименко схильна до думки, що митець виїхав із містечка у 1915 році [6, с. 47]. Керамолог Олесь Пошивайло вважає, що дана подія сталася 1921 року [32, с. 59]. Про те, що Юрій Лебіщак перебував у Опішному із 1912-го до 1921 р., писала у своїх листах його донька Ганна Ковалишин[3]. Ця версія ґрунтується на інформації жінки, яка народилася у 1915 р., а спогади про раннє дитинство можуть бути неточні. Сумніви підсилює і той факт, що перебування Юрія Лебіщака в Опішному тогочасні друковані видання називали «коротким» [26, с. 152]. Автор цього наукового дослідження переконана, що до 1917 р. Юрій Лебіщак ще керував Опішнянським гончарним навчально-показовим пунктом, оскільки у Центральному державному архіві вищих органів влади та управління України віднайдено його доповідну про цей пункт [7]. Однак, наприкінці цього ж 1917 р. губернська управа вже шукала фахівця, який міг би у 1918 р. викладати «графічні мистецтва» й очолити гончарну школу, в якій передбачалося розширити наявний гончарний пункт [23, с. 21]. Можливо, причина полягала у складних стосунках між завідувачем та губернською управою, що, проігнорувала присутність фахівця з гончарного виробництва, який розробив технологію будівельної вогнетривкої цегли та черепиці, виготовив чисельні зразки тематичної та орнаментальної плитки, організував виготовлення глиняних виробів у Полтавщині (Полтава, Опішня, Миргород, Хомутець), Черкащині (Ротмістрівка), Поділлі (Проскурів)[4], мав грандіозні конкретні задуми щодо розвитку гончарного виробництва і пізніше, у 1927 р., зобразив їх у чітких кресленнях. Та й Ганна Ковалишин (Лебіщак) писала, що батько не переїхав до Хомутця Миргородського повіту Полтавської губернії, а його туди «*переселили*»[5]. Вважаю, що наприкінці 1917 — на початку 1918 р. Юрій Лебіщак припинив свою роботу в Опішнянському гончарному навчально-показовому пункті. Одразу після цього або згодом він виїхав із Опішного, спочатку до Хомутця, потім до Ротмістрівки і далі до Проскурова, де у 1927 р. помер у 54-річному віці від захворювання серця й нирок. Всюди він працював у майстернях, виготовляв черепицю, цеглу, будував печі, мав помічників, «*но начальства над ним не було*»[6].

Після від'їзду Юрія Лебіщака на місце завідувача гончарного навчального закладу було призначено Андрія Сидоренка [21, с. 31]. З цього часу настав другий період в діяльності Опішнянського гончарного навчально-показового пункту, але, очевидячки, вже під назвою Опішнянська навчально-показова гончарна майстерня (1918—1924) [1; 3, арк. 60; 4]. У планах губернської управи передбачалося вдосконалення якості гончарної освіти за рахунок введення до навчального плану, що вже містив такі предмети як арифметика, геометрія, початки хімії та фізики, рисунок, гончарство, гончарна технологія й рахівництво, таких навчальних дисциплін як креслення та ліплення. Педагогічному бюро губернського земства було доручено розробити навчальні програми предметів із врахуванням особливостей місцевого промислу. Курс навчання встановлювався трирічний [23, с. 16, 21].

У нашому дослідженні вже йшлося про обсяги виробничої діяльності навчально-показового пункту. Гончарна школа повинна була відмовитися від масового виготовлення глиняних виробів на замовлення й цим послабити думку гончарів про її конкурентність, налаштувати їх на більш довірливі стосунки.

Аналізуючи свою просвітницьку діяльність у середовищі гончарів Опішного, Полтавське губернське земство намагалося з'ясувати причини недостатньої впливовості його навчальних закладів на опішнянське гончарство й прийшло до висновків, що однією з таких причин було невірне тлумачення ролі інструктора, недостатня підтримка його діяльності з боку самого земства. Гончар-інструктор керував опішнянським гончарним показовим пунктом [7]. На думку земського зібрання 1917 р., інструктору не вистачало глиняних зразків, які він міг би передавати кустарям для відтворення. Починаючи виготовлення нової про-

[3] Лист Ганни Юріївни Ковалишин (Лебіщак) до Олеся Пошивайла від 18.03.1988. Приватний архів Олеся Пошивайла.

[4] Лист Галини Юріївни Ковалишин (Лебіщак) до Олеся Пошивайла від 17.10.1990. Приватний архів Олеся Пошивайла.

[5] Лист Ганни Юріївни Ковалишин (Лебіщак) до Олеся Пошивайла від 18.03.1988. Приватний архів Олеся Пошивайла.

[6] Листи Галини Юріївни Ковалишин (Лебіщак) до Олеся Пошивайла від 17.10.1990; Ганни Юріївни Ковалишин (Лебіщак) до Олеся Пошивайла від 04.11.1990. Приватний архів Олеся Пошивайла

дукції, кустар завжди стикався з психологічним бар'єром: Чи вплине нововведення позитивно на імідж майстра? Чи отримає він своєчасну пораду від інструктора? Чи буде продукція реалізуватися і де? Щоб уникнути можливих складних ситуацій управа розробила перелік обов'язкових заходів: 1) наявність майстерні для виготовлення зразків; 2) перехід від системи вільної закупівлі посуду в кустарів до системи замовлень за зразками. Обидві умови повинні існувати до того часу, доки у гончарів, у результаті творчих пошуків сформується власний вишуканий смак. На облаштування майстерні зразків колегією земської управи у кошторисі витрат на 1917 р. було передбачено 3700 руб., але будувати її планували не в Опішному, а в Полтаві, і працювати в ній певний час повинен був помічник інструктора Опішнянської майстерні [23, с. 17]. Вкотре переконуємося у тому, що губернське земство не зробило висновків із своєї помилки, коли 1896 р. у Миргороді, а не в прадавньому осередку гончарного промислу — Опішному, відкрило спеціалізовану з гончарства художньо-промислову школу. Проте, ніяких підтверджень діяльності такої майстерні зразків у Полтаві віднайти не вдалося.

У тісному зв'язку із вказаними заходами було заплановано облаштування спеціальної майстерні для практикантів — випускників майстерні або кустарів. На відміну від кахельної майстерні, яка діяла при гончарному пункті, перед цією майстернею ставилися окремі, значно ширші завдання, на яких варто зупинитися: 1) формування із учорашнього учня досвідченого майстра з усталеними художніми смаками, професійними навичками та прийомами; 2) адаптація випускників майстерні до самостійного життя майстра, який повинен застосовувати у своєму гончарному виробництві всі засвоєні під час навчання удосконалення; 3) залучення до роботи тих кустарів, які за своїм віком вже не могли бути учнями; 4) здійснення робіт, які не обмежувалися ні програмами, ні термінами виконання; 5) проведення досліджень поза лабораторними масштабами. Для облаштування такої гончарні губернське земство мало у своєму розпорядженні два горни та приміщення, яке потребувало капітального ремонту. Також планувалося влаштувати піч для перепалювання свинцю, придбати млин для перемелювання поливи. Загалом на облаштування майстерні при гончарній школі було передбачено 25 тис. 441 руб. 76 коп. [23, с. 20]. Також, при гончарній школі в Опішному планували: а) відкриття музею зі зразками старинних місцевих глиняних виробів, початок якому було покладено експедиційно-пошуковою діяльністю Юрія Лебіщака [7], б) заснування бібліотеки, в) читання лекцій, г) організацію курсів графічної грамоти [23, с. 16].

Для розвитку гончарного шкільництва в Опішному складалися досить сприятливі умови. Чисельність опішнянських гончарів зростала: якщо за даними Віктора Василенка у 1885 р. в Опішному було 224 гончарських господарства, то за даними Окрстатбюро у 1915 р. їх було вже 296, а за інформацією, зібраною сільською радою — 363 [17, с. 14—15]. На початку 1920-х в Опішному було близько 80 горнів [11, с. 22]. У дисертаційному дослідженні Олени Клименко наведено дані про те, що у другій половині 1920-х рр. у Опішному працювало 400 гончарів [6, с. 44], а Всесоюзний перепис 1927 р. зафіксував їх 464 чоловіки [17, с. 14—15]. Причини такого стрімкого зростання полягали у глибоких суспільно-політичних процесах. На території України роки світової та громадянської воєн, більшовицький переворот, побоїща, розстріли та епідемії, пов'язані з ними, забрали близько 1,5 млн. життів, і довели українські землі до стану руїни [37, с. 332]. Нестача харчів, палива, безробіття змусили сотні тисяч людей виїхати з міста у село. Попит на посуд був, а його фабричне виробництво практично припинилося. То ж темпи росту кількості задіяних у кустарному виробництві, зокрема гончарстві, були логічними і незаперечними.

Опішнянська навчально-показова гончарна майстерня продовжувала свою діяльність. Частина дослідників не зафіксували зміни у назві і вважають, що Опішнянський навчально-показовий гончарний пункт діяв до 1925 р. [38, с. 55—56; 41, с. 132; 40].

Автор дослідження схильна до думки, що на початку 1920-х рр. його діяльність прагнули відкоригувати відповідно до зазначених вище завдань, властивих гончарному навчальному закладу, проте ніяких відомостей про діяльність в означений період в Опішному гончарної школи немає. Натомість у друкованих виданнях цього періоду міститься інформація щодо діяльності Опішнянської навчально-показової гончарної майстерні, яка була створена на базі гончарного навчально-показового пункту й перебувала у віданні Спілки кустарно-промислової кооперації «Союз-кустар» [1; 3, арк. 60; 4]. У доповідній за-

писці Президії ВУЦИК від 31.03.1923 р. зазначено: «*Союз-кустар у своєму віданні має кілька зразкових навчально-показових майстерень, завдання яких — шляхом широкого спілкування з артілями й кустарями свого району сприяти вдосконаленню технічного й художнього боків кустарних виробів та прищеплювати колективні навики виробництва*» [2]. Можливо на деякий час навчальну роботу гончарної майстерні було призупинено. Відомості, датовані 1922 роком, інформують про те, що в Опішнянській гончарній майстерні «*робота почалася із серпня при повній загрузці. До 15 серпня працювали виключно кустарі, а потім відкрився набор учнів. За цей час вироблено 3 сотні керамічного художнього посуду, частина якого вже отправлена в УКС (українкустарспілка.— Авт.). Відчувалась недостача в глазурі та керамічних фарбах, які недавно доставлено з УКСа. Сировини вистачить на ½ року. Зараз іде підготовка глини та палива на зимовий сезон. Для керування роботою запрошено відомого керамiка Лебіщака, який раніше працював 10 років, з метою збільшення художнього та продукційного боку майстерні. Також запрошені художники-керамики Бабицький та Назаренко*» [6, с. 47; 10, с. 37]. Проте, Юрій Лебіщак більше до Опішного не приїздив[7].

Відмовитися від виробничої діяльності гончарній майстерні не вдалося, і вона, окрім навчання гончарів, здійснювала виготовлення глиняних виробів на замовлення «Союз-кустаря» [6, с. 47—48]. Майстерня успадкувала від гончарного пункту показовий характер розповсюдження знань із гончарного виробництва, спрямованих на покращення як художніх, так і технічних характеристик виробів. Роботи її вихованців неодноразово експонувалися на різноманітних виставках і відзначалися нагородами. Наприклад, вироби Опішнянської гончарної майстерні отримали почесний диплом II ступеня на Всесоюзній сільськогосподарській та кустарно-промисловій виставці, яка проходила у Москві (1923) [18, с. 54]. У 1923 р. гончарна майстерня збільшила власне виробництво, у порівнянні з передвоєнними роками, у 400 разів, і щотижня випускала до 5000 штук посуду. Зростанню виробничих потужностей сприяли 25 майстрів та 8 учнів [35, с. 112]. У їх числі був талановитий опішнянський юнак Іван Білик, який вступив до Опішнянської навчально-показової гончарної майстерні у 1923 р., але наступного року змушений був перервати навчання у зв'язку із закриттям закладу і продовжити опанування гончарної справи у досвідчених гончарів, у тому числі й у свого дядька Якова Пічки [21, с. 31]. Очевидячки, 1924 р. Опішнянська гончарна навчально-показова майстерня, яка була, швидше, виробничою артіллю, аніж освітнім закладом, припинила свою діяльність.

Таким чином, у діяльності Опішнянського гончарного навчально-показового пункту можна виокремити два етапи: 1) 1912—1917 — коли закладом керував Юрій Лебіщак; 2) 1918—1923 — реорганізація пункту, діяльність Опішнянської гончарної навчально-показової майстерні. Для першого періоду характерні активна навчально-виробнича й успішна експериментальна діяльність, започаткування музею зі зразками старовинних місцевих глиняних виробів, розвиток інноваційного мистецького напрямку, започаткованого земською гончарною майстернею у 1894 р., з невластивими народному гончарству методами виробництва, формою й мальовкою [32, с. 39]. Також вихованці гончарного пункту виступали за збереження й розвиток регіональних ознак форм та декору глиняних виробів, працювали на основі традиційного гончарства, й зразком для авторів таких виробів інноваційного характеру були етнографічні керамологічні матеріали. Через Опішнянський гончарний навчально-показовий пункт пройшло чимало майстрів, які пронесли отриманий вишкіл через усе життя, застосовували набуті знання у своєму виробництві, розвивали самобутнє опішнянське гончарство у першій половині XX століття. Другий період характеризується успадкуванням від гончарного пункту показового характеру розповсюдження знань із гончарного виробництва, спрямованих на покращення як художніх, так і технічних характеристик виробів; переважанням виробничої функції майстерні над навчальною.

[7] Листи Галини Юріївни Ковалишин (Лебіщак) до Олеся Пошивайла від 17.10.1990; Ганни Юріївни Ковалишин (Лебіщак) до Олеся Пошивайла від 04.11.1990. Приватний архів Олеся Пошивайла.

1. Державний архів Полтавської області. — Ф. Р. 1503. — Оп. 1. — Од. зб. 161. — Арк. 91 (Список підприємств «Союз-кустарь» на 1-ше лютого 1923 року).
2. Державний архів Полтавської області. — Ф. Р. 1503. — Оп. 1. — Од. зб. 209. — Арк. 62 (Докладная записка Президиуму ВУЦИК 31.03.1923).

3. Державний архів Полтавської області. — Ф. Р. 1503. — Оп. 1. — Од. зб. 259. — Арк. 60—61 (Краткий отчёт о деятельности Полтавского губернського союза кустарных и промысловых кооперативов «Союз-Кустарь» за время с 1.01. по 1.04.1924 г.).
4. Державний архів Полтавської області. — Ф. Р. 1503. — Оп. 1. — Од. зб. 335. — Арк. 26 (Краткий отчёт о деятельности Полтавского губернського союза кустарных и промысловых кооперативов «Союз-Кустарь» за октябрь — декабрь).
5. Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, Національний архів українського гончарства. — Ф. 1. — Оп. 3. — Од. зб. 35. — Арк. 2 (Свідоцтво про закінчення Опішнянської гончарної майстерні Полтавського губернського земства, видане Хомі Мусійовичу Сакуну. Опішне, 1918. Знахідка Олеся Пошивайла).
6. Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, Національний архів українського гончарства. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 36. — 342 с. (*Клименко О.* Народна кераміка Опішні (до проблеми традицій та інновацій в народних художніх промислах): дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата мистецтвознавства. — К., 1995. — 189 с.).
7. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України. — Ф. 2581. — Оп. 1. — Од. зб. 230. —Арк. 14. (*Лебіщак Юрій.* Про Опішнянський гончарний образцевий пункт. 1917).
8. *Абрамович М.А.* Шляхи оздоровлення ганчарного виробництва / М.А. Абрамович // Ганчарне виробництво, його шкідливості та шляхи оздоровлення: збірник статтів українською та руською мовами / відповідальний редактор Ю.І. Гуревич. — Полтава : Окрздрав видання Полтавської окрінспектури охорони здоров'я, 1929. — С. 107—116.
9. *Ваулин П.* О постройке земского дома / Петр Ваулин // Доклад Управы за 1904 год Земскому собранию XL очередногосозыва. — Полтава : Электр. Типолитогр. торг. дома «Л. Фришберг», 1904. — С. 7—10.
10. Виробнича діяльність Полтавського союз-кустаря / Промислова кооперація. — 1922. — № 8—9. — С. 36—37.
11. *Гавриленко Г.* Опішнянські гончарі / Г. Гавриленко // Всесвіт. — 1926. — № 18. — С. 22—23.
12. Гончарная мастерская в м. Опошне / Отчет о деятельности Полтавской Губернской Земской Управы за 1899 год. — Полтава : Типо-Литография Л.Т. Фришберга, 1900. — С. 34—38, 107—108.
13. Гончарная мастерская Полтавского губернского земства в м. Опошне, Зеньковского уезда / Образцовые мастерские Полтавского губернского земства. — Полтава : тип. Л. Фришберга, 1896. — С. 31—50. — (Приложение к отчёту Полтавской Губернской Земской Управы за 1895 год.).
14. Гончарный показательный пункт / Отчет Полтавской Губернской Земской Управы за 1913 год. — Полтава : Электрическая типо-литография И.Л. Фришберга, 1914. — Вып. 1. — С. 127—128.
15. *Денисюк Н.* Кустарная Россия / Н. Денисюк // Вестник кустарной промышленности. — Петроград : Спорт и фавориты, 1918. — № 9—10. — С. 145—152. — (Приложение).
16. *Клименко О.* До питання про роботу Полтавського земства з гончарями Опішні / Олена Клименко // Українське гончарство: Національний культурологічний щорічник. Науковий збірник за минулі літа / упорядкування Олеся Пошивайла. — Київ ; Опішне : Молодь — Українське народознавство, 1993. — Кн. 1. — С. 418—425.
17. *Крюков В.К.* Опис Опішнянського району / В.К. Крюков // Ганчарне виробництво, його шкідливості та шляхи оздоровлення: збірник статтів українською та руською мовами / відповідальний редактор Ю.І. Гуревич. — Полтава : Окрздрав видання Полтавської окрінспектури охорони здоров'я, 1929. — С. 5—17.
18. Кустарна промисловість та кустарно-промислова кооперація на першій Всесоюзній сільськогосподарській та кустарно-промисловій виставці: Списки нагород / Українкустарспілка. — 1924. — № 1—2. — С. 54—55.
19. Кустарные промыслы / Отчёт Полтавской губернской земской управы за 1916 год. — Полтава : Издание Губернского правления, 1918. — Вып. первый. — С. 93—99.
20. Кустарный отдел на Полтавской сельскохозяйственной выставке 1909 года. — Полтава : Электрич. тип. Г.И. Маркевича, 1912. — 33, 10 с.
21. *Міщанин В.* «Хижняківські університети» Івана Білика / Віктор Міщанин // УКЖ. — 2002. — № 2. — С. 30—37.
22. *Нога О.* Між сходом і заходом. Кераміка Галичини кінця XIX — початку XX ст. в контексті міжнародних зв'язків. Контакти і взаємовпливи / Олесь Нога, Ростислав Шмагало. — Львів : Логос, 1994. — 121 с.
23. О мерах содействия гончарному промыслу в м. Опошне / Доклади Губернської Земської Управи 53-му Черговому Полтавському Губернському Земському Зібранню 1917 року. — Полтава : Друкарня Губерніального правління, 1918. — Вип. ІІ. — С. 13—21.
24. О постройте земского дома / Доклад Управы за 1904 год Земскому собранию XL очередного созыва. — Полтава : Электр. Типо-литогр. торг. дома «Л. Фришберг», 1904. — С. 8.
25. О приобретении участка земли в м. Опошне для гончарного показательного пункта / Доклады Полтавской Губернской Земской Управы Полтавскому Губернскому Земскому Собранию 48-го очередного созыва 1912 года. — Полтава : Типо-литография И.Л. Фришберга, 1912. — С. 612.
26. Об учреждении гончарного показательного пункта в м. Опошне / Доклады Губернской Земской Управы Полтавскому Губернскому Земскому Собранию 49 оче-

редного созыва 1913 года. — Полтава : Типо-литография И.Л. Фришберга, 1913. — С. 151—154.
27. Отчет Полтавской Губернской Земской Управы за 1913 год. — Полтава : Электрическая Типо-Литография Л.Т. Фришберга, 1914. — Вып. 1. — 258, 198 с.
28. Отчёт Полтавской губернской земской управы за 1914 год. — Полтава : Электрическая Типо-Литография Л.Т. Фришберга, 1915. — Вып. первый. — 22 с.
29. Отчеты по содержанию Опошнянского Гончарного Учебно-Показательного Пункта за 1912, 1913, 1914 гг. — Полтава : Электрическая типография братьев Попиловых, 1915. — 39 с.
30. По ходатайству Зеньковского земства об открытии филиального отделения Строгановского училища в м. Опошне // Доклады Полтавской Губернской Земской Управы Полтавскому Губернскому Земскому Собранию XXXVII-го очередного созыва 1901 года. — Полтава : Типо-литография Л. Фришберга, 1901. — С. 97—98.
31. Полтавское Губернское Земское Собрание XXXVIII-го очередного созыва (2—11 декабря 1902 года). — Полтава : Электрич. Типо-литография торг. д. «Л. Фришберг», 1902. — 590 с.
32. *Пошивайло О.* З досвіду роботи по підтримці й розвитку гончарства Опішні в другій половині XIX — на початку XX століть / Олесь Пошивайло. — Опішня : видання Музею гончарства в Опішні, 1989. — 62 с.
33. Про покриття видатків на улаштування гончарної майстерні в м. Опішні // Доклади Губернської Земської Управи 53-му Черговому Полтавському Губернському Земському Зібранню 1917 року. — Полтава : Друкарня Губерніального правління, 1918. — Вип. II. —С. 21.
34. Русское народное искусство на Второй Всероссийской кустарной выставке в Петрограде в 1913 году. — Петроград : Б. изд., 1914. — 83 с.
35. *С. Х.* Полтавська спілка кустарно-промислової кооперації «Союз-Кустарь» / С. Х. // Українська кооперація. — 1923. — № 7—8. — С. 110—112.
36. Сборник постановлений уездных земских собраний Полтавской губернии по народному образованию за 1906 год. — Полтава : Электрич. Типо-литогр. торгового дома «И. Фришберг и С. Зорохович», 1907. — 241, 125 с.
37. *Субтельний О.* Україна: історія / Орест Субтельний ; пер. з англ. Ю.І. Шевчука; вст. ст. С.В. Кульчицького. — Київ : Либідь, 1991. — 512 с.: іл.
38. *Ханко В.М.* Гончарні майстерні та школа / Віталій Миколайович Ханко, Жук В.Н., Пустовіт Т.П. та ін. // Наш рідний край (З історії освіти на Полтавщині в дореволюційний період). — Полтава : Полтава, 1991. — Вип. 12. — С. 54—56.
39. *Щербань О.В.* Історія діяльності Опішненського гончарного навчально-показового пункту (1912—1924) / Олена Василівна Щербань // Духовна культура як домінанта українського життєтворення: Зб. матеріалів Всеукраїнської наук.-практ. конфер. — Київ : ДАККіМ, 2005. — Ч. II. — С. 316—322.
40. *Щербань О.* Архітектурно-будівельна кераміка Опішненського гончарного навчально-показового пункту Полтавського губернського земства (1912—1925) / Олена Щербань // Вісник Львівської національної академії мистецтв. — Львів : ЛНАМ, 2008. — Вип. 19. — С. 225—233.
41. *Щербань О.* Опішненська школа майстрів художньої кераміки (1936—1941) / Олена Щербань // УКЖ. — 2004. — 2—3 (12—13). — С. 124—133.

Ludmyla Ovcharenko

ON PRECONDITIONS OF OPENING, ACTIVITIES, AND ROLE OF THE OPISHNE POTTERY TRAINING AND MODEL STATION (1912—1923)

The article has brought some preconditions as for the opening of the Opishne Pottery Training and Model Station of the Poltava government council and analytic study in main directions of its functioning. For the first time in Ukrainian ceramology initial periods have been defined in activities of the mentioned educative institution, viz. the influence of this station on the Opishne pottery and pedagogic efforts by the manager Yuri Lebishchak have been analyzed.

Keywords: the Opishne Pottery Training and Model Station, the Opishne Pottery Training and Model Workshop, potter, pupil, pottery, clay, earthenware, Yuri Lebishchak, Andrii Sydorenko.

Людмыла Овчаренко

ПРЕДПОСЫЛКИ ОТКРЫТИЯ, ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ЗНАЧЕНИЕ ОПОШНЯНСКОГО ГОНЧАРНОГО УЧЕБНО-ПОКАЗАТЕЛЬНОГО ПУНКТА (1912—1923)

Определены предпосылки открытия и проанализированы основные направления деятельности Опошнянского гончарного учебно-показательного пункта Полтавского губернского земства; впервые в украинской керамологии в работе учреждения отмечены два периода; проанализировано влияние учебно-показательного пункта на опошнянское гончарство; рассмотрена деятельность заведующего Юрия Лебищака.

Ключевые слова: Опошнянский гончарный учебно-показательный пункт, Опошнянская гончарная учебно-показательная мастерская, гончар, ученик, гончарство, глина, глиняные изделия, Юрий Лебищак, Андрей Сидоренко.

Анна (СКОРЯК) КУДІНОВА

ЯРМАРКИ У НАУКОВИХ ВІЗІЯХ РАДЯНСЬКИХ ДОСЛІДНИКІВ

Автор робить спробу проаналізувати основні аспекти досліджень ярмаркової торгівлі в наукових працях радянських учених, виданих у провідних фахових журналах, а також в монографіях відомих учених, серед яких праці І. Гуржія, Є. Дружиніної, Т. Карської, К. Павлова, І. Шульги.

Ключові слова: ярмарок, торгівля, ярмаркова культура, радянські вчені, історіографія, марксистсько-ленінська ідеологія.

Досить часто сучасні дослідники однобоко «аналізують» науковий доробок своїх попередників: або висвітлюють лише негативні аспекти їх праць, або звертають увагу виключно на позитивних моментах окремих напрацювань. Тому цей аспект і зумовив актуальність нашого дослідження, у якому ми ставимо за мету комплексно проаналізувати праці радянських дослідників, присвячені проблемі ярмаркової торгівлі.

Окремі згадки про ярмаркування побіжно подав у праці В. Борисенко [1]. Ярмарковій торгівлі на українських землях у різні історичні періоди були присвячені розробки таких дослідників, як: В. Жук [8], Ю. Злобіна [9], Г. Луніної [12], С. Свищевої [15], В. Юрченко [18; 19; 20] та ін.

В. Борисенко у монографії «Соціально-економічний розвиток Лівобережної України в другій половині XVII ст.» подав дуже стислу згадку про правила ярмаркової торгівлі; навів для прикладу назви деяких товарів, що продавалися на українських ярмарках, та зазначив найбільші у досліджуваний ним період торговельно-промислові центри [1].

У статті «Іллінський ярмарок» полтавський історик-краєзнавець В. Жук зазначила приклади товарів, якими торгували ярмаркувальники; деталізувала товарообіг цього торгу; висловила гіпотезу щодо причин та приблизної дати припинення його діяльності [8].

Інша полтавська авторка С. Свищева у статті «Сорочинський ярмарок: історія та відродження» та київський дослідник Ю. Злобін «Сорочинський ярмарок як явище української традиційної культури» у публікації визначили мету відродження Сорочинського ярмаркового торгу в селищі Великі Сорочинці Миргородського району на Полтавщині за радянської влади; ярмарок досліджували у контексті загальноукраїнської ярмаркової торгівлі як прояв традиційної культури українців [9; 15].

У праці іншої української дослідниці Г. Луніної «Ярмаркове дійство в творчості російських композиторів: Образність. Драматургія» проведено багаторакурсний науковий аналіз ярмаркової торгівлі, на прикладах окремих сцен із музичних творів та визначено особливості трактування кожним автором сутнісних особливостей ярмаркування [12].

Дослідниця В. Юрченко у статті «Народні звичаї на ярмарках України у другій половині XIX — на початку XX століття» проаналізувала українські народні ярмаркові звичаї, обряди, розваги XIX — початку XX століття [18].

У публікації «Традиції харчування на ярмарках України у другій половині XIX — на початку XX століття» авторка досліджувала специфіку продажу продуктів харчування, їх види, та виокремила народні ласощі, напої, які продавалися на українських ярмарках у означений історичний період [19].

Ярмарковій торгівлі присвячено дисертаційне дослідження «Ярмарок у системі традиційної культури українців (друга половина XIX — початок XX ст.)» вітчизняної дослідниці В. Юрченко [20].

У проаналізованих наукових розвідках проаналізовано лише окремий аспект процесу зародження, становлення та розвитку української ярмаркової торгівлі, при цьому майже зовсім відсутнє наукове дослідження творчої спадщини радянських науковців, частково або повністю присвячених ярмаркам.

У нашій розвідці як головне завдання ми виокремлюємо і аналізуємо ключові ідеї студій радянських учених, зокрема в межах таких проблем, як: поява ярмарків, мережа ярмарків, їх спеціалізація, учасники ярмарку, ярмаркова культура, занепад ярмарків і їх трансформація.

Тривалий час ярмарки були одними із найпоширеніших видів міської торгівлі та одним із основних ринків збуту сільськогосподарської, мануфактурної і промислової продукції, що, у свою чергу, сприяло становленню національного внутрішнього ринку на українських землях, оскільки деякі іноземні купці не лише були етнічними українцями, але й проживали на українських землях.

Ярмарки досліджували як сучасні вітчизняні дослідники, так і радянські учені, серед яких ми виділили наукову спадщину І. Гуржія [2, 3, 4, 5, 6], Є. Дружиніної [7], В. Жук [8], Т. Карської [10], К. Павлова [14] та І. Шульги [16; 17].

Серед недоліків робіт цих дослідників варто виокремити упередженість авторів щодо явища ярмаркування у соціально-економічному та етнологічному вимірах, досить грубі неточності у вживанні географічних назв та історичних термінів і понять, підтасування, вписування матеріалів своїх досліджень у догми марксистсько-ленінської ідеології.

І. Гуржій акцентував увагу на активізації ярмарками розвитку внутрішнього і зовнішнього ринку на українських землях та у Російській імперії, до складу якої входили українські землі. Дослідник аргументує свою гіпотезу тим, що кожен вітчизняний товар до того, як потрапити на експорт, перебував в обігу на внутрішньому, тобто національному ринку та продавався кількома колами посередників [6, с. 48]. Стаття відомого українського радянського історика І. Гуржія «Українські ярмарки та їх роль у внутрішній торгівлі Росії (60—90-ті роки XIX ст.)» на високому аналітичному рівні досліджує особливості української ярмаркової торгівлі, оперуючи багатим архівним та статистичним матеріалом, даними праць своїх попередників-істориків та економістів XIX століття. Автор робить об'єктивну оцінку ярмарків та вміло вписує у контекст дослідження елементи марксистської ідеології. Дослідник вживає термін «Росія» замість офіційного «Російська імперія», вочевидь, маючи на увазі позначення назви «Російська держава».

Радянська дослідниця Є. Дружиніна у праці «Южная Украина в 1800— 1825 гг.» для наукового аналізу внутрішньої та зовнішньої торгівлі виокремила «Розділ 7». Досліджувані українські землі того часу у тексті книги вивчаються під збірною назвою «Новоросія» [7, с. 320]. Досить велика увага, поряд із ярмарковою торгівлею, надається у праці Є. Дружиніної проблемам зовнішньої і внутрішньої, а саме постійної торгівлі, аналізується асортимент товарів та нормативна база з питань регулювання зовнішньої, ярмаркової, постійної і чорноморської торгівлі. Дослідниця у тексті своєї праці посилається на архівні матеріали Центрального державного архіву древніх актів, Центрального державного історичного архіву СРСР, праці авторитетних дослідників торгівлі, серед яких роботи І. Гуржія, А. Скальковського, І. Слабєєва, А. Щекатова.

У праці українського радянського історика І. Шульги «Соціально-економічне становище Закарпаття в другій половині XVIII ст.» проблемам ярмаркової торгівлі присвячено побіжно матеріали окремих розділів. Так, зокрема, у третьому підпункті третього розділу проаналізовано проблеми ярмаркової торгівлі [16]. Лівобережна Україна розглядається автором як «… складова і невід'ємна частина всеросійського ринку» [16, с. 158].

У праці «Соціально-економічні відносини і класова боротьба на Закарпатті в кінці XVIII — першій половині XIX ст.» І. Шульги четвертий розділ присвячений соціально-економічному становищу міст, де побіжно проаналізовано ярмаркову торгівлю на за-

карпатських землях кінця XVIII — першої половини XIX ст. [17, с. 162]. Автор переважно аналізує архівні матеріали з Державного архіву Закарпатської області, що стосувалися забудови ярмаркових площ кам'яними та іншими будівлями у містах Закарпаття [17, с. 165]. Досить помітною неточністю автора з боку правильного оперування термінологічним апаратом є вживання І. Шульгою поняття «область» стосовно регіону «Закарпаття» [17]. Значну увагу сучасного дослідника привертає вжитий І. Шульгою термін «закарпатоукраїнський народ» з метою означення населення, що проживало на території Закарпаття, оскільки це поняття є не правомірним з історичної та етнологічної точок зору [16, с. 167].

Радянський економіст К. Павлов у своїй дисертаційній роботі «Роль ярмарок и торгово-промышленных выставок в международной торговле» проаналізував роль та визначив місце ярмарків і торгово-промислових виставок у міжнародній торгівлі [14].

Поява ярмарків завжди цікавила дослідників. У праці «Історія України-Руси» видатного ученого, засновника народницької школи істориків, репрезентанта української радянської науки М. Грушевського проаналізовані шляхи виникнення ярмарків на українських землях. Як головний шлях появи ярмарків автор виокремив надання королівських привілеїв містам на відкриття та діяльність ярмарків. На думку ученого, ярмаркові торги сприяли заселенню міст та містечок. Появу ярмаркових торгів на території Правобережної України, а саме Волині (у місті Луцьку), дослідник датує кінцем XV ст., у місті Києві — початком XVI ст., на території Східної України — другою половиною XVI століття. Головною причиною виникнення та функціонування ярмарків на цих територіях М. Грушевський вважав поширення магдебурзького права [21].

Історик І. Гуржій зазначив про численні клопотання щодо відкриття нових ярмарків у містах, містечках і селах, а збільшення їх кількості трактується необхідністю післяреформеного економічного життя Російської імперії та складових її територій. Учений вважає, що упродовж 1867—1885 рр. у Харківській губернії було відкрито 104 нові ярмаркові торги, а загальне число їх збільшилось на 16%. Дослідник як ініціаторів відкриття нових ярмарків називає селян та міщан з українських губерній Російської імперії. Автор аналізує мотиви, які вказували представники цих двох суспільних верств населення при поданні прохання про відкриття ярмарків. (Слід зауважити, що досить часто вимоги подавалися про відкриття кількаденних, коротких ярмаркових торгів. Так, наприклад, одноденних, дводенних, трьохденних та ін. — *А. К.*). Проте царська влада намагалася обмежити кількість відкриття нових ярмарків, які б зменшили гільдійський збір, та рекомендувала їх відкриття лише один раз на рік у найбільших селах [6, с. 50].

Серед шляхів появи українських ярмарків, у праці Є. Дружиніної ми знаходимо наступний. Прикладом є Луганський завод, гірничий начальник якого висловив прохання перед Департаментом гірничих і соляних справ Міністерства фінансів про відкриття на заводі двох ярмарків. Мотивацією для подання цього прохання було далеке розташування найближчих до заводу торгових центрів — міст Слов'яносербська за 32 версти і Таганрога за 160 верст. При обранні дати функціонування ярмарку враховувалися терміни проведення інших ярмаркових торгів з метою залучення купців, які брали в них участь у проміжний між'ярмарковий період [7, с. 324].

І. Шульга зауважує про стимулювання формування внутрішнього економічного ринку на українських землях у зв'язку із колоніальним статусом територій Західної та Правобережної України [16, с. 158]. Як одну із причин, що сприяли появі ярмарків, Шульга І. називає феодально-кріпосницьку систему, у межах якої були погано налагоджені шляхи сполучення і був натуральний характер господарства, а отже не було і особливої потреби в купівлі та продажі промислових товарах [16, с. 163]. Місцями відкриття ярмарків останньої чверті XVIII ст. на Закарпатті були поміщицькі володіння. З метою отримання більшого прибутку поміщики намагалися наблизити ринок до селянського господарства та отримати збут землеробської продукцію зі своїх маєтків [16, с. 163].

У працях радянських дослідників чільне місце займає мережа представлення ярмарків на українських землях. Аналізуючи статтю І. Гуржія «Українські ярмарки та їх роль у внутрішній торгівлі Росії (60—90-ті роки XIX ст.)», можна дійти висновку, що найбільше ярмарків Російської імперії проводилося на українських землях, а їх товарообіг та прибутки скла-

дали основну частину від загальноімперських ярмаркових торгів. За його підрахунками українські ярмарки складали 39,6% від кількості усіх ярмаркових торгів Російської імперії, які проводилися у середині XIX століття [6, с. 49]. Дослідник констатує, що їх найбільше проводилося на території Лівобережної України, і наводить цифру 1065. Учений у відсотках наводить кількісні дані про різні типи ярмарків (одноденні, тижневі) та виокремлює чотири найбільші за обсягом торгівлі ярмарки на Лівобережній Україні, серед яких «...4 ярмарки в Харкові (Хрещенський, Троїцький, Успенський, Покровський), Іллінський у Полтаві, Маслянський, Вознесенський і Михайлівський у Ромнах, Воздвиженський у Кролевці...». Дослідник до ряду найбільших ярмаркових торгів відносить і Стрітенський (Контрактовий) у Києві, Петропавлівський у Катеринославі, Миколаївський і Покровський у Вознесенську, що проводилися на території Правобережжя [6, с. 51].

Як найбільший центр української ярмаркової торгівлі в Україні післяреформених часів І. Гуржій виділяє місто Харків. Дослідник серед товарів згадує про постачання та продаж у великих кількостях «... тканини з центру європейської частини Росії, а також Польщі, оброблені шкіри — з Москви, Петербурга, Болохова, Курська, Єльця, Липецька, Вільно, Риги і Варшави; залізо і залізні вироби — з Петербурзької, Московської, Тульської і Нижегородської губерній, з Польщі і Уралу» [6, с. 51].

Є. Дружиніна наголошує на тому, що у Катеринославській, частково у Таврійській і Херсонській губерніях «...по мере колонизации края росла и ярмарочная сеть» у кінці другого десятиліття XIX століття. Авторка наголошує на невеликій кількості давніх ярмарків, що виникли чи функціонували до моменту підписання Кючук-Кайнарджийського мирного договору 1774 р., які працювали у 1817 р. та були засновані після 1800 року. Станом на 1817 р. у Катеринославській губернії було зареєстровано 79 ярмаркових пунктів, 9 із яких — у містах і містечках, 44 — в казенних селах, 26 — в поміщицьких маєтках. Серед найстаріших ярмарків Катеринославської губернії дослідниця виокремлює ярмаркування у селах Мішурин Ріг (1727 р.) та Дніпрокаменці (1754 р.) [7, с. 320].

На території Херсонської губернії Є. Дружиніна згадує про кількість торговельних пунктів, де проводилися ярмарки і торги, згадуючи про 11 торговельних пунктів, де функціонували 34 ярмарки. Серед найстаріших ярмарків, що діяли на території Херсонської губернії, дослідниця виділила ярмаркові торги в Єлисаветграді та Кирилові, посаді Петриківці і зауважила про відсутність даних щодо термінів появи цих ярмарків [7, с. 325]. У центрі губернії — місті Херсоні відбувалося два міські ярмарки, які задовольняли потреби міщан, а саме місто центром ярмаркової торгівлі не стало в силу свого розташування на території окраїн Херсонської губернії та близьке місцезнаходження міста Одеси, де була значно розвинута магазинна та лавкова торгівля. У місті Єлисаветграді функціонували чотири ярмарки, а саме місто знаходилося на перетині старих і нових районів України. На території Таврійської губернії авторка вказує 11 торговельних пунктів на північ від Перекопа і 10 на землі Війська Чорноморського. Фігурують ярмарки в містах Оріхово та Альошки, а також семи казенних та двох поміщицьких селах [7, с. 325], весняні та осінні ярмарки в місті Каховці [7, с. 326].

Постійна торгівля на Кримському півострові була представлена базарами та носила середньовічний характер, а в місті Бахчисараї та інших населених пунктах проживали численні ремісники, які виробляли продукцію з метою збуту на ринку у своїх лавках на базарах [7, с. 326]. В Євпаторії діяли більше тисячі різного роду лавок, окрім бузнів і «...заведених по-європейськи трактирів». На початку XIX ст. Феодосія як торговельний центр зазнала занепаду, а місто Сімферополь активно розвивався в торгівлі, про що свідчить наявність 197 лавок, 13 ханів, 12 кофейних домів, 9 бузнів, питейні доми і трактири [7, с. 327]. У Таврійській губернії ярмаркова торгівля була зосереджена на території материка, а не Кримського півострова. Очільник міста Таганрога просив про закриття деяких ярмарків з метою «стимулирования местной промышленности». Ярмаркова торгівля в містах Одесі, Буджаку розвинута не була [7, с. 328—329]. На торговельних оборотах ярмаркової і постійної торгівлі наявність Дністровської лінії впливала негативно, оскільки ярмарки не були великими і навіть не враховувались у статистичних описах 1820-х років [7, с. 331]. На думку Є. Дружиніної, місцями оптових закупок товарів були не ярмарки, а місця виробництва цих товарів.

Як провідні центри великої ярмаркової торгівлі Закарпаття І. Шульга визначає Ужгород, Мукачеве, Берегове [16, с. 159]. Дослідник наголошує на дуже низькому товарообороті закарпатських ярмарків. Він зауважує: «...Тут не було жодного ярмарку, який мав би загальноєвропейське значення. Мукачівські, Ужгородські ярмарки не можуть йти в ніяке зіставлення з такими як бродівські, бердичівські, роменські, ніжинські, харківські та інші, товарооборот яких в другій половині XVIII ст. досягав більше мільйона карбованців». Як стверджує учений, торгівля на території Закарпаття мала караванно-ярмарковий характер, суть якого полягала у закупці товарів купцями та перевезенні цих товарів з допомогою візників з одного ярмарку на другий [16, с. 162]. В іншій праці «Соціально-економічні відносини і класова боротьба на Закарпатті в кінці XVIII — першій половині XIX ст.» він стверджує про найбільший ріст караванно-ярмаркової торгівлі у першій половині XIX ст. на території Закарпаття та втратою ярмарками першочергової важливості перед постійною торгівлею [17, с. 174]. Місто Мукачеве було свого роду місцем скупчення товарів, звідки ці товари надходили вже у міста Берегове, Вишково, Хуст, Севлюш та ін. [16, с. 162]. І. Шульга зауважує про функціонування своєрідного торговельного ланцюга поширення товарів, що розпочинався на Слобідській Україні і проходив по території Лівобережної, Правобережної України, Галичини і закінчувався в Карпатах [16, с. 163]. Автор наголошує на наявності «деяких фактів», які сприяли значному посиленню економічних зв'язків між українськими землями в другій половині XVIII ст., але які конкретно саме були ці факти, він не вказує у аналізованій нами праці. Дослідник зауважує «появу тенденцій до утворення всеукраїнського національного ринку», але що це саме за тенденції, автор не вказує, і не аналізує кожну з них почергово. Автор наголошує на неспроможності функціонуючих ярмарків у задоволенні потреб селянського господарства, що пояснюється довготривалішим періодом перерви між ярмарками і частішими зборами дрібних торгів, базарів [16, с. 163].

Аналізуючи ярмарки Київщини, зокрема Хрещенський, український радянський історик І. Гуржій коротко подає суть діяльності цього торгу, наголошуючи на здійсненні біржових операцій, здійснюваних землевласниками, промисловцями та іншими особами щодо купівлі-продажу сільськогосподарських і промислових товарів, складанні контрактів, найм працівників [6, с. 54—55].

Вивчаючи роботу Троїцького ярмарку, І. Гуржій зазначає двоїсту господарсько-торгову спеціалізацію цього торгу, пояснюючи його спеціалізацію як щорічного кінного з 25 травня та красного і вовняного з 1 по 16 червня [6, с. 56]. Також учений виділяє з ряду спеціальних ярмарків спеціалізовані з продажу великої рогатої худоби [6, с. 57].

На прикладі Катеринославського ярмарку Є. Дружиніна доводить господарську спеціалізацію ярмарків, хоча відзначає і присутність промислових товарів на спеціалізованих ярмарках поза спеціалізованою продукцією. Найголовнішими товарами, на думку авторки, є хліб і худоба [7, с. 323]. Дослідниця виокремлює ще один ареал появи та розвитку ярмарків, характерний для південноукраїнських земель, появу ярмарків навколо молодих промислових підприємств [7, с. 325]. Авторка наголошує на вигідному географічному положенні окремих ярмарків Катеринославщини, що сприяло їхньому соціально-економічному та культурному розвитку, еволюції асортименту їхнього товару.

Господарська спеціалізація таврійських ярмарків визначалася віддаленістю Таврійської губернії від промислових центрів тогочасної Російської імперії. Так, в асортименті відсутні «красний товар» та залізні вироби. За даними губернаторів, серед найпопулярніших товарів згадуються хліб, мед, масло, шерсть, полотно, а серед найголовніших — рогата худоба, вівці, коні [7, с. 326]. Цитуючи першоджерело, авторка не називає його, а просто пише, що це першоджерело 1801 р., де містяться відомості про кримський базар, і лише у виносках подає вихідні дані цього матеріалу.

І. Шульга наголошує на наявності двох функціонуючих ярмарків в місті Ужгороді в 1776 р. та відкриття ще весняного та осіннього ярмаркових торгів у того року — внаслідок видання королівського привілею з дозволом відкриття цих ярмарків в Ужгороді і чотирьох у Великому Березному [16, с. 167]. Автор класифікує ярмарки за кількістю закуплених і проданих товарів та торговими оборотами на крупні, середні та дрібні [17, с. 174].

Серед ярмаркових субкультур і контркультур, які торгували на харківських ярмарках, відомий україн-

ський радянський дослідник І. Гуржій згадує купців, скупників, купців-скупників [6, с. 52].

Значення окремих ярмарків визначалося кількістю учасників того чи іншого ярмарку (покупців та продавців) та сумою прибутку за проданий товар. Є. Дружиніна стверджує, що в окремих випадках кількість ярмаркувальників перевищувала власне кількість жителів того населеного пункту, де проводився сам ярмарок. Дослідниця зауважує наступне з приводу активності участі у ярмарках: «...В городах стечение народа на ярмарки бывало менее значительным, чем в селах и местечках, а торговые операции все же совершались на большие суммы». Це авторка пояснює більшою розвиненістю лавкової торгівлі у багатолюдних населених пунктах та наявністю серед учасників товарообміну багатого, так званого «капіталістичного» купецтва [7, с. 321—322].

Основними представниками продавців та покупців на Закарпатських ярмарках були селяни, ремісники, шляхта, поміщики та купці [17, с. 174].

Значення ярмарку не вичерпувалося збутом чи придбанням товару. Він вносив деякі зміни в побут самого населення, сприяв, зокрема, поширенню та збагаченню усної народної творчості. З ярмарку на ярмарок ходили сліпці, кобзарі, цимбалісти тощо. Вони співали народні пісні, про гірку долю, поширювали різні оповідання з життя народу, чутки про виступи селян, розповідали про знущання поміщиків над кріпаками та ін. Все це глибоко западало в душу народну [17, с. 176].

Ярмарок в епоху феодалізму — це єдина можливість народу влаштувати своєрідну виставку, на якій можна було продемонструвати свій талант, свою майстерність. Різьб'яр-верховинець показував своє вміння у виготовленні дерев'яних виробів, гончар — у виготовленні череп'яного посуду та глиняних прикрас; шевці, ковалі, кравці, кушніри — демонстрували свої вироби. І хоч не всі могли придбати необхідний [17, с. 176.] товар, але дивитися нікому не заборонялося [17, с. 177].

Корчми згадуються І. Шульгою у контексті місць постійної торгівлі у містах [17, с. 180]. Максимальними прибутки корчмарів у містах були саме на ярмаркових торгах [17, с. 183].

Серед власників харчевень і шинків дослідник часто називає купців [17, с. 181]. Як зауважує дослідник, шинкування також належало до різновиду постійної торгівлі [16, с. 164]. Харчевні ним згадуються як місця постійної торгівлі на території Закарпаття [17, с. 182], де велася торгівля горілкою, вином, пивом та різними харчовими продуктами.

Досить детально радянська дослідниця Т. Карська у праці «Французский ярмарочный театр» проаналізувала генезис та особливості поширення ярмаркових театрів Франції. Ярмаркові театри беруть початок від двох найстаріших економічно найрозвинутіших ринків у передмісті Парижа до революції 1789 р. — Сен-Жерменського і Сен-Лоранського. Як дату появи Сен-Жерменського ярмарку вона вказує XII ст., яким датується згадка про цей ярмарок. Ці два ярмарки приваблювання трупи бродячих комедіантів, жонглерів, еквілібристів, стрибунів, дресирувальників, канатних танцівників [10, с. 3]. Дослідниця Т. Карська вказує на відсутність жодних даних щодо змісту і характеру ярмаркових спектаклів аж до кінця XVII століття. Як підставу наукового аналізу ярмаркових бродячих вистав XVII ст. авторка вважає єдину, збережену до нашого часу п'єсу «Сили любові і чарів», виконаної на Сен-Жерменському ярмарку 1678 р. трупою братів Алар. На думку авторки, ярмаркові трупи акторів поступово втратили свій синкретичний характер, відійшли від роз'їзного, тобто бродячого, способу життя і стали своєрідними стаціонарними театрами з більш чи менш постійним складом акторів [10, с. 4]. Як причину занепаду бродячих ярмаркових театрів у Франції XVII ст. Т. Карська виділяє боротьбу із ними з боку заснованого у 1680 р. театру Французької Комедії та наділеного королівським указом монопольним правом ставити в місті Парижі драматичні твори. У 1707 р. ярмарковим театрам було заборонено користуватися діалогом. Це стало, в свою чергу, причиною винайдення акторами ярмаркових театрів п'єс-монологів, які передбачали безперервну послідовність одного монологу за іншим та вихід за куліси кожного актора після завершення його монологу [10, с. 6]. Також вони стали базисом для виникнення нових жанрів ярмаркового театру: «п'єси в надписах» [10, с. 6], приспівування тексту ролі [10, с. 8]. На думку Т. Карської, до початку XVIII ст. ярмаркові театри еволюціонували від переносних докових балаганів до спеціально побудованих і добре обладнаних для театральних вистав залів зі сценою, лоджіями партерами й приміщеннями для оркестру. Та-

кож сюди додаються рухомі завіси, освітлені люстрами та обставлені декораціями, що змінювалися у ході дії п'єси, гарно прибрані зали, розподілений зал та відділений бар'єром партер [10, с. 14]. Дослідниця відзначає еволюцію пантомімно-циркового характеру ярмаркових вистав у двох напрямах — водевілі і мелодрами та комедійну оперу. У складі акторських труп ярмаркових театрів стали помітно виділятися не лише актори-акробати, але і співаки, співачки, танцівники і танцівниці, актори-коміки (актори-комедіанти), актори, що вирізнялися уже не своїми акробатичними, а драматичною, музичною і хореографічною майстерністю [10, с. 20]. (Можна припустити, на думку авторки, про поділ та подальший розвиток у цей час ярмаркових театрів у двох окремих напрямках — театральному та цирковому мистецтві. — *А. К.*).

Французький ярмарковий театр був своєрідним відбитком життя країни у XVIII ст., оскільки серед головних героїв ярмаркових п'єс були представники основних прошарків тогочасного французького суспільства, а саме — буржуа, селяни, ремісники, куртизанка, банкір, птиметр, відкупщик, аристократ, поет, актор [10, с. 33].

Авторка наголошує на довготривалій еволюції ярмаркового театру та її завершенні об'єднанням театру Комічної Опери з театром Італійської Комедії в 1762 р. [10, с. 57]. Однією із пріоритетних гіпотез Т. Карської є трансформація ярмаркових театрів у так звані бульварні, які зосереджувались у головних місцях дозвілля парижан — бульварах, і ведуть свій початок від 1791 р., з моменту опублікування декрету про свободу театрів [10, с. 65].

Однією з пріоритетних проблем є виявлення процесу занепаду й трансформації ярмарків. І. Гуржій виокремлює причини змін, трансформації та занепаду ярмаркової торгівлі в Україні, серед яких: зростання капіталістичної промисловості, розвиток капіталізму в сільському господарстві, будівництво залізниць, удосконалення водного транспорту, розширення мережі постійної крамничної торгівлі, діяльність товарних бірж. І. Гуржій у статті «Українські ярмарки та їх роль у внутрішній торгівлі Росії (60—90-ті роки XIX ст.)» висловлює та намагається довести гіпотезу про те, що ярмарки повністю не занепадають і не зникають, а занепадають чи зникають в одному, тому чи іншому місці, і виникають в іншому селі, містечку чи місті. (Ми погоджуємося із цією думкою геніального українського ученого та для її підтримки можемо навести як приклад факт переведення Іллінського ярмарку з міста Ромни Полтавської губернії до губернського центру — міста Полтави. — *А. К.*). Дослідник, доводячи свою гіпотезу, акцентує увагу на зміні форм та методів обігу товарів, ширшому застосуванні оптової торгівлі на кшталт аукціонних торгів. Для підтвердження правильності доведення своїх думок учений наводить приклад з Київським контрактовим ярмарком, де переважно проводилася економічна операція купівлі-продажу у формі контрактів, тобто спеціальних договорів, що укладалися тут на наступні види товарів — хліб, цукор, метал, вугілля та ін. на місцях виробництва [6, с. 48].

Серед інших причин обмеження ярмаркової торгівлі учений виділяє підвищення грошового збору. Як зауважує дослідник, відповідно до норм закону 1882 р., усі ярмарки тривалістю понад 7 днів обкладались особливим збором, який окремо встановлювався для оптового та окремо для дрібного торгу. Також І. Гуржій зазначає введення платних посвідчень для прикажчиків, які торгували на ярмарках. Загалом вчений наголошував на занепаді ярмаркової торгівлі у 60—90-х рр. XIX ст. та подальшому зосередженні на них великої кількості товарів, призначених на експорт [6, с. 57].

Перешкодою для розвитку ярмаркової торгівлі І. Шульга вважає: «...Митна політика, монопольне право поміщиків на продаж землеробської продукції, підвищення ярмаркових зборів». Як приклад, дослідник говорить про сплату купцями у XVIII ст. мита за проїзд по землях феодала чи за переїзд мостом на території Закарпаття. Також згадуються дослідником мита, що сплачувалося власниками з навантаженого чи ненавантаженого воза, з коня. Серед негативних чинників, що впливали на розвиток ярмаркової торгівлі, І. Шульга виокремлює ще й колоніальну політику Габсбурзької Австрії, зокрема закон Йосипа II від 1784 р. про заборону завезення в Угорщину іноземних промислових виробів та дозвіл торгувати в Австрійській імперії лише австрійським купцям. Автор акцентує увагу і на завищеному розмірі мита на експортні товари імперії [16, с. 166].

Окрім того, у наступній статті серед перешкод він додав заборону селянам та міщанам торгувати тими

чи іншими товарами з боку жупних чиновників і поміщиків, конфіскацію ремісничих виробів, підвищення цін на свої товари, володіючи монопольним правом. Прикладом автор вважає виключне право Мукачевської домінії на продаж заліза, вовни, бринзи, свічок та м'яса та заборону Берегівської міської управи селянам на продаж ними їхнього власного вина [17, с. 178].

Як одну із причин занепаду ярмарків І. Шульга вважав зростання чисельності неземлеробського населення на закарпатських землях внаслідок поглиблення суспільного поділу праці і розвитку товарного господарства, що спричинило підвищений попит на продукти харчування та промислові товари, що могли задовольнятися лише в умовах постійної, а не ярмаркової торгівлі. Ще однією причиною занепаду ярмарків дослідник вважав скупчення в купців великої кількості землеробських і промислових товарів внаслідок участі у ярмаркових торгах, що зумовлювало появу постійної торгівлі [17, с. 179.].

Велика увага приділяється істориком І. Гуржієм оптовим ярмаркам, значна частина одних, на його думку, в умовах активного будівництва залізничних шляхів змушена була зменшити обсяги товарообігу, а інша частина ярмаркових торгів, навпаки, стала великими торговими центрами регіонального та загальнонаціонального масштабу [6, с. 48]. Дослідник підтверджує своє припущення цитатою зі звіту харківського губернатора про будівництво Курсько-Харківсько-Азовської гілки залізниці, датоване 1870 роком. Учений, посилаючись на цей документ, акцентує увагу на тому, що завдяки будівництву та введенню в експлуатацію цієї залізниці збільшився товарообіг, зросли ціни на продукти харчування, на ярмарках Харківщини тимчасові склади були замінені постійними оптовими. Таким чином, ми бачимо, що історик І. Гуржій повністю спростовує хибну гіпотезу своїх колег-попередників XIX ст. щодо негативної ролі побудови залізничних шляхів у розвитку українських ярмаркових торгів (що призвело до їхнього занепаду) [6, с. 48]. Спростовуючи цю думку, учений аргументує правильність свого доведення тим, що науковці посилалися лише на дані про найбільші оптові ярмарки і при проведенні досліджень не брали до уваги матеріалів про українські ярмарки загалом. Тому що «...нові форми торгівлі, властиві промисловому капіталізму, виникали в Росії не замість ярмарків, а поряд з ними». Як приклад помилкової теорії І. Гуржій, посилаючись на працю В. Безобразова «Очерк Нижегородской ярмарки», вказує на те, що у радянській історіографії є твердження про втрату ярмарками свого значення у пореформений період XIX ст. [6, с. 49].

К. Павлов активно синтезував у тексті своєї роботи головні думки радянських лідерів, марксистсько-ленінських доктрин з економічними підходами та результатами своїх економічних досліджень і власне праць своїх попередників-економістів. Визначив не лише економічну вагу ярмарків та торгово-промислових виставок у міжнародній торгівлі, але і їх внесок у розвиток політичного, економічного, наукового та технічного життя Радянського Союзу. У тексті дисертаційного дослідження К. Павлова досить активними і частими є моменти окремого цитування ідей радянських політиків та окремих норм доктринальних ленінсько-марксистських поглядів [14, с. 4]. Також К. Павлов визначив як причину занепаду традиційних українських ярмарків розвиток виробництва, залізничного транспорту, пароплавства, що пояснюється дослідником шляхом втрати сенсу привезення великих партій товару у місця ярмаркового торгу. Власне самі ярмарки та торговельно-промислові виставки, що проходили в Радянському Союзі й інших країнах світу у XX ст., учений пояснює як трансформовані види традиційних ярмаркових торгів, що проходили у XIV—XIX століттях. Як причини появи промислових і торгово-промислових виставок К. Павлов вважає власне «Бурный рост капиталистической промышленности, особенно в Англии в конце XVIII века...». Автор зауважив історію виникнення виставок. Перша промислова виставка відбулася в Лондоні 1761 року. Згодом, на його думку, промислові виставки поширилися у Франції (1798 р.), в Бельгії (1818 р.), в Німеччині (1824 р.) та в Росії (1829 р.). Перша всесвітня виставка пройшла у Лондоні 1851 р. [14, с. 5]. Вчений згадує про появу ярмарків національного та міжнародного значення, де відбувається укладення угод за виставленими зразками товарів з наступним постачанням товарів цих зразків [14, с. 6]. Автор наголошує на широкому використанні міжнародних ярмарків у США, ФРН, Англії, Франції та Японії як форм міжнародної торгівлі. Економічне значення ярмарків і торгово-

промислових виставок визначається їхнім впливом на міжнародний товарообмін [14, с. 9—10].

Підсумовуючи, зазначимо, серед причин появи ярмарків на українських землях М. Грушевський називає поширення магдебурзького права з XIV ст. і зростання урбанізації. Досить часто, за спостереженнями І. Гуржія, ініціаторами відкриття нових ярмарків були селяни і міщани, проте царська влада це обмежувала, щоб отримувати вищий гільдійський збір. Крім того, на думку Є. Дружиніної, мотивацією для відкриття ярмарків було далеке розташування від торговельних центрів. І. Шульга пов'язував відкриття ярмарків із натуральним характером господарства.

Найбільшу кількість ярмарків І. Гуржій, на базі архівних матеріалів, нарахував на Лівобережній Україні, зокрема, у таких центрах як Харків, Полтава, Катеринослав. Ярмаркова мережа у південних губерніях: Катеринославській, Таврійській, Херсонській, на думку Є. Дружиніної, полягала у колонізації краю. Однак місцями оптових закупівель були не ярмарки, а місця їх виробництва. В закарпатському регіоні провідним ярмарковим центром було Мукачеве, звідки товари потрапляли на інші ярмарки. І. Шульга вказав на своєрідний торговельний ланцюг, який починався у Слобідській Україні і проходив через територію Лівобережжя, Правобережжя, Галичини аж до Карпат. Тобто він вказав на тенденцію до формування всеукраїнського національного ринку.

Щодо спеціалізації ярмаркових торгів, то учені виділяють «красні» і з продажу великої рогатої худоби. Найбільше було представлено товарів сільськогосподарського і ремісничого походження.

З-поміж учасників ярмарків учені зазначають купців, скупників.

Ярмарки не тільки були економічним, але й соціонормативним феноменом, місцем розваг. На це і звертала особливу увагу Т. Карська, яка, дотримуючись головних догм марксистсько-ленінської ідеології, охарактеризувала ярмарковий театр Франції, дійшовши висновку про процес синтезу бродячих театрів у ярмаркові, а згодом під впливом королівської влади у стаціонарні та бульварні театри.

Автори виділяють наступні причини, які призвели до занепаду ярмарків: розвиток капіталізму, розширення мережі залізниць, розвиток мережі постійної торгівлі, діяльність торгових бірж, митна політика Австро-Угорської та Російської імперій, зростання кількості міського населення. Проте науковці мають концепти не про занепад, а про трансформацію соціального, економічного та культурного аспектів функціонування ярмарків. Так, І. Гуржій наголошував на позитивній ролі залізниць, які стимулювали розвиток оптової торгівлі Харківщини. Він дійшов наступного висновку: попри розвиток залізничного та водного транспорту, появу і активний розвиток постійної торгівлі, не всі ярмаркові торги занепали частково чи повністю, а лише трансформувалися у пункти постійної чи оптової торгівлі, звідки сільськогосподарська та промислова продукція надходила до інших губерній не лише Малоросії, але і всієї Російської імперії та на експорт до інших країн світу [11]. На думку К. Павлова, традиційні ярмаркові торги XIV—XIX ст. трансформувались у міжнародні виставки і ярмарки демонстрації товарів.

1. *Борисенко В.Й.* Соціально-економічний розвиток Лівобережної України в другій половині XVII ст. / В.Й. Борисенко. — Київ : Наукова думка, 1986. — С. 135.
2. *Гуржій І.О.* Місце України в зовнішній торгівлі Росії кінця XVIII — першої половини XIX ст. / І.О. Гуржій // Український історичний журнал. — Київ : Видавництво Академії наук Української РСР, 1960. — № 5 (вересень-жовтень) ; № 20. — С. 51—63.
3. *Гуржій І.О.* Розвиток товарного виробництва і торгівлі на Україні (З кінця XVIII ст. до 1861 р.) / І.О. Гуржій. — Київ : Видавництво Академії наук Української РСР, 1962. — 208 с.
4. *Гуржій І.О.* Соціально-економічні зміни та розвиток постійної торгівлі в містах України кінця XVIII — першої половини XIX ст. / І.О. Гуржій // Український історичний журнал. — Київ : Видавництво Академії наук Української РСР, 1959. — № 5 (вересень-жовтень) ; № 14. — С. 36—52.
5. *Гуржій І.О.* Україна в системі всеросійського ринку 60—90-х років XIX ст. / І.О. Гуржій. — Київ : Наукова думка, 1968. — С. 97—136.
6. *Гуржій І.О.* Українські ярмарки та їх роль у внутрішній торгівлі Росії (60—90-ті роки XIX ст.) / І.О. Гуржій // Український історичний журнал. — Київ : Наукова думка, 1963. — № 5 (вересень-жовтень) ; № 38. — С. 48—57.
7. *Дружинина Е.И.* Южная Украина в 1800—1825 гг. / Е.И. Дружинина. — М. : Наука, 1970. — С. 327.
8. *Жук В.Н.* Іллінський ярмарок / В.Н. Жук // Директорська пошта. — 2000. — № 1. — С. 7—8.
9. *Злобін Ю.В.* Сорочинський ярмарок як явище української традиційної культури : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. культурології: спец. 26.00.01 «Те-

орія та історія культури» / Ю.В. Злобін. — Київ, 2011. — 17 с.
10. *Карская Т.Я*. Французский ярмарочный театр / Т.Я. Карская. — Ленинград ; Москва : Искусство, 1948. — 232 с.
11. *Кудінова (Скоряк) А.Г*. Українська ярмаркова торгівля у студіях І. Гуржія: історіографічний аналіз / А.Г. (Скоряк) Кудінова // Історія торгівлі, податків та мита : Зб. наук. праць. — Дніпропетровськ, 2013. — № 2 (8). — С. 18—25.
12. *Луніна Г.Є*. Ярмаркове дійство у творчості російських композиторів: Образність. Драматургія : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. мистецтвознавства: спец. 17.00.03 «Музичне мистецтво» / Г.Є. Луніна. — Київ, 2009. — 20 с.
13. *Маркіна В.О*. Розвиток товарного виробництва і торгівлі на Україні / В.О. Маркіна, О.І. Лугова, О.І. Гуржій // Український історичний журнал. — Київ : Видавництво Академії наук Української РСР, 1963. — № 2 (березень-квітень) ; № 35. — Київ : Вид-во АН УРСР, 1962. — С. 149—151.
14. *Павлов К.А*. Роль ярмарок и торгово-промышленых выставок в международной торговле : автореф. дис. на соискание научной степени канд. экон. наук. / К.А. Павлов. — М., 1962. — 23 с.
15. *Свищева С*. Сорочинський ярмарок: історія та відродження / С. Свищева // Зб. наук. праць Полтавського державного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. Серія «Педагогічні науки». — Вип. 6 (53). — Полтава, 2006. — С. 167—171.
16. *Шульга І.Г*. Соціально-економічне становище Закарпаття в другій половині XVIII ст. / І.Г. Шульга. — Ужгород : Ужгородський державний університет, 1962. — 182 с.
17. *Шульга І.Г*. Соціально-економічні відносини і класова боротьба на Закарпатті в кінці XVIII — першій половині XIX ст. / І.Г. Шульга. — Львів : Видавництво Львівського університету, 1965. — 264 с.
18. *Юрченко В*. Народні звичаї на ярмарках України у другій половині XIX — на початку XX століття / В. Юрченко // Етнічна історія народів Європи : Збірник наукових праць. — Вип. 24. — Київ : УНІСЕРВ, 2008. — С. 119—125.
19. *Юрченко В*. Традиції харчування на ярмарках України у другій половині XIX — на початку XX століття / В. Юрченко // Українознавство. — Київ, 2009. — № 1. — С. 221—225.
20. *Юрченко В.О*. Ярмарок в системі традиційної культури українців (друга половина XIX — початок XX ст.) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук: спец. 07.00.05 «Етнологія» / В.О. Юрченко. — Київ, 2009. — 19 с.
21. Грушевський М.С. Історія України-Руси / М.С. Грушевський. — Електронний ресурс. Режим доступу: http://litopys.org.ua/hrushrus/iur60106/htm.

Anna Kudinova (Skoriak)

ON MARKET-PLACES IN SOVIET RESEARCHERS' SCIENTIFIC VISIONS

The author has made an attempt to analyze some main aspects of market trade investigated in scientific papers of Soviet scholars whose findings had been published in leading professional journals; as well as in monographs by widely-known scholars among whom were I. Hurzhii, E. Druzhynyna, T. Karska, K. Pavlov, I. Shulha.

Keywords: fair, trade, fair culture, Soviet scientists, historiography, Marxists-Leninists ideology.

Анна (Скоряк) Кудинова

ЯРМАРКИ В НАУЧНЫХ ВИЗИЯХ СОВЕТСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

Автор статьи делает попытку проанализировать основные аспекты исследований ярмарочной торговли в научных трудах советских историков, изданных в ведущих профессиональных журналах, а также в монографиях известных ученых, к числу которых принадлежат И. Гуржий, Е. Дружинина, Т. Карская, К. Павлов, И. Шульга.

Ключевые слова: ярмарка, торговля, ярмарочная культура, советские ученые, историография, марксистско-ленинская идеология.

Ігор ГУНЧИК

УКРАЇНСЬКІ ФОЛЬКЛОРНІ МОЛИТВИ В АНТРОПОЛОГІЧНОМУ ДОСЛІДЖЕННІ Ю. ТАЛЬКА-ГРИНЦЕВІЧА «ZARYS LECZNICTWA LUDOWEGO NA RUSI POŁUDNIOWEJ»

Подається огляд монографії Юліана Талька-Гринцевіча «Zarys lecznictwa ludowego na Rusi południowej» (Краків, 1893), в якій, досліджуючи українську етномедицину в різних історико-етнографічних регіонах України, цей польський учений через власних кореспондентів зібрав і опублікував велику кількість творів оказіонально-обрядового фольклору. Серед них — значна частина автентичних фольклорних молитов різних тематичних груп і функціональних різновидів.

Ключові слова: народна молитва, фольклор, сакральний, текст, тематична група, функціональний різновид, публікація.

У XIX ст. чимало усних магічно-сакральних творів українського оказіонально-обрядового фольклору [2] було опубліковано у польськомовних виданнях міст Вільно, Краків, Львів. Їх видавцями, а інколи збирачами були відомі польські письменники, етнографи та фольклористи, серед яких: Александер Ґроза [3], Едвард Руліковскі [8], Александер Подберескі [5], Ізидор Коперніцкі [4], Яніна Лісовска [6], Софія Рокоссовска [7] та інші. У їхніх працях серед різножанрового фольклорно-етнографічного матеріалу, крім замовлянь, примовок та інших типологічно споріднених утворень, було надруковано десятки текстів українських народних молитов різних тематичних груп і функціональних різновидів.

До польськомовних видань кінця XIX ст., у яких опубліковано тексти українських народних молитов, також належить одне з найґрунтовніших на той час, а тепер незаслужено призабутих досліджень української народної медицини Юліана Талька-Гринцевіча «*Zarys lecznictwa ludowego na Rusi południowej*» [9]. За свідченнями вчених, у цій праці автор використав більше трьохсот зразків [1, с. 142] українського магічно-сакрального фольклору, серед яких у жанровому відношенні переважають замовляння, примовки, заклинання, а також фольклорні молитви, чисельність яких становить понад п'ятдесят одиниць.

Приблизно третину усіх оказіонально-обрядових текстів польський дослідник передрукував із відомих польсько- та російськомовних джерел, зокрема збірників, статей, окремих публікацій, матеріалів. Вони появилися друком переважно у другій половині XIX ст., їх список автор подав на початку монографії. Решту фольклорних матеріалів ученому допомогли зібрати кореспонденти, які проживали в різних історико-етнографічних регіонах України. Так, на Звенигородщині, яка знаходилася в центральній частині Малоросії тогочасної Російської імперії, їх працювало восьмеро осіб, по кілька збирачів — на Поділлі, Волині, Східній Галичині, Полтавщині, Херсонщині, а також у Криму та Литві. Про кожного записувача Ю. Талько-Гринцевіч подав у вступній частині дослідження найнеобхідніші «паспортні» відомості (ім'я та прізвище, рід занять, освіта), аби було зрозуміло, як стверджує вчений, наскільки вони підготовлені до збирання фольклорно-етнографічного матеріалу [9, s 3].

Народні молитви у записах регіональних кореспондентів Ю. Талько-Гринцевіч називав переважно

замовляннями («zamawianiami»), зрідка на їх означення вживав інші терміни: *заклинання* («zażegnywanie»), *закляття* («zaklęcie»), *нашіптування* («naszeptywanie»). Учений розглядав їх як один із важливих лікувальних засобів народної медицини паралельно з мікстурами для внутрішнього застосування (настоянками, відварами та ін.), домашніми медикаментами або симпатичними засобами. Використання цих магічно-сакральних текстів він пов'язував із так званими «чародійськими практиками» («czarodziejskimi praktykami»), в основі яких лежать давні народні вірування, оперті на містицизм [9, s 29]. Ці «таємничі формули», стверджував дослідник, використовували переважно самі хворі або, частіше, окремі спеціалісти, зокрема баби, які знаються з таємничим світом [9, s. 30—31].

Власні погляди на твори магічно-сакрального фольклору Ю. Талько-Гринцевіч коротко виклав у вступній частині монографії, яка має назву «Ogólny pogląd na lecznictwo ludowe na Rusi». Серед них він виділяв два основні види текстів. Перший, нагадуючи східноіндійські вірування, об'єднує твори, які використовували від таких хвороб: рожі, плаксів, уроків і т. д. У них хворобу зсилають, звідки прийшла: на вітри, поля, ліси, гори, долини, води і болота, і на людей, які її накинули. Другий вид фольклорних оказіонально-обрядових утворень, які найбільше співвідносні саме з народними молитвами, «мають на собі церковний уплив східновізантійської цивілізації». «Деякі з них, — зазначає польський дослідник, — мають характер *молитов із забобонними віруваннями* (курсив наш. — *І. Г.*), у яких знахар просить Бога, Пресвятую Діву або святих, аби допомогли звільнити від хвороби свого слугу («раба свого»); інші натомість є релігійними легендами, що дуже змінилися в народних вустах» [9, s 31].

У перших розділах своєї праці Ю. Талько-Гринцевіч як ілюстративний матеріал до теоретичної частини опублікував народні молитви, які належать переважно до родинно-сімейної тематичної групи українського оказіонально-обрядового фольклору. Вони пов'язані з обрядами привертання та ворожіння і безпосередньо стосуються дівчат у віці перед заміжжям. «Фантазія людей створила велику кількість таємничих формул — замовлянь і заклинань, — зазначав учений, — які використовували переважно представники жіночої статі для привернення до себе статі чоловічої. У значній їх кількості переважає релігійна основа. Дівчата у своїх милостивих («milosnych») замовляннях (під ним дослідник, напевно, мав на увазі фольклорні молитви. — *І. Г.*) звертаються до Бога і його святих, взивають за поміччю до всесвіту, який їх оточує: сонця, місяця, зорі, землі, води і т. д., не вбачаючи у них впливу злих, нечистих духів» [9, s. 55]. Польський народознавець також звернув увагу на те, що замовляння використовують найчастіше самі зацікавлені особи, тобто дівчата, а не знахарки, а деякі з цих магічно-сакральних творів поєднані з певними чародійськими практиками.

Серед десяти молитовних фольклорних зразків, які, поряд із замовляннями, використовували для привернення представників протилежної статі, переважають твори з формулами звернення до астральних божественних персонажів. Найбільш поширеними серед них є зорі, які зазвичай зображені як множинний об'єкт. Найчастіше у фольклорних творах йдеться про «три зірниці-сестриці» [9, s. 56], кожна з яких може мати власне ім'я (наприклад, *«jidna Olana, druha Polana, tretia Sofia»* [9, s. 59]) та відповідну «спеціалізацію» впливу на суб'єкта причарування: *«Aby dziewczyna kochala, chlopec szepczą nad wodą: «Zirnyci-sestryci, was try: Prohfera, Zanuda i Prywerta. Odna zanudyt, druha prywerne, tretia prypecze»* [9, s. 56]. В одному молитовному тексті зверталися лише до двох зірочок — «вечірньої і світової».

У двох народних молитвах із праці Ю. Талько-Гринцевіча, що належать до текстів безсюжетного типу, відображено монолог до місячного світила, у якому виражено сердечні прохання любовного характеру: *«...Obróciwszy się twarzą ku księżycowi mówi: «Misiaciu, mołodcze, w mene krasa diwocza, a w tebe paribocza, i ne daj wik swij diwowaty ta myłowania ne znaty, prewerny joho do mene!»* [9, s. 52]. У контексті цього ж обряду причарування з Дрогобиччини після виконання певних дій дівчина також зверталася до сонця вже з іншою короткою молитовкою: *«Sonejku, hołubojku, zasyp pyłom moi slidy, a joho oczy!»* [9, s. 52].

У праці польського вченого також опубліковано дві подібні за функціональним призначенням фольклорні молитви, які мають виразний християнський характер. Одну з них використовували, щоб дівчи-

на полюбила хлопця, якого раніше ненавиділа. Це сюжетний епічний текст, персонажами якого є три святих — Миколай, Михаїл, Гавриїл та Матір Божа, а також сама дівчина, якій адресоване магічно-сакральне утворення. За сюжетом святі ведуть рабу Божу N на Ордань до води Ордані, Олиянни, Одияни, в якої вона просить очищення [9, s. 60]. До води Уляни, землі Тетяни і криниці дівчата також зверталися із проханням обмити «людські «поговорки» і викликати любовне почуття:

Ty jidna kyrnycia,
w tebe je wodycia.
Dobryj weczir,
wodo Uliana,
a zemłe Tetiano,
ty obmywajesz wsich
pohoworkiw ludżkych,
daj lubow na N [9, s. 60].

До цієї групи фольклорних текстів також примикає молитовний зразок зі Звенигородщини, який використовували дівчата в обрядах ворожіння про майбутнього нареченого. У ньому згадано дні тижня, яких чомусь, окрім понеділка, зображено як антропоморфізовані міфопоетичні персонажі. Його виконавець звертався за поміччю до неділі, яку названо «Воскресеньєм»: «*Idut' z wiwtorkom sereda, z czetwerkom piatnycia z subotoju, a ty woskresenje skażу meni, chto mij sudżenyj*» [9, s. 47].

Наступна добірка народних молитов із праці Ю. Талько-Гринцевіча дещо іншого спрямування. Ці твори належать до родинно-сімейної тематичної групи українського оказіонально-обрядового фольклору та стосуються пологів у жінок і дотичних до них оказіональних обрядів. Найбільшу кількість серед них становлять молитовні зразки функціонального різновиду «при родах». Польський дослідник, характеризуючи різноманітні народні засоби та лікарські практики, зазначав: «Під час дуже тяжких пологів звертаються до замовлянь, які мають подібність релігійного характеру» [9, s. 76]. Під поняттям «замовляння релігійного характеру» вчений мав на увазі, очевидно, фольклорні молитви. Адже наступний магічно-сакральний текст, який він наводить у першому прикладі, за своїми диференційними ознаками є якраз молитовним утворенням: «*Odmowiwszy 3 razy «Bohorodyce Diwo», mówi się: «Swiatyj Marko odmykaje raj i pekło,odmykny rożdenoj, kreszczenoj, mołytwianoj N.., odimkny kist', szczob porodyła otrocza od Jsusa Chrysta i Syna Bożoho (Olchowiec)*» [9, s. 76—77].

Цікаві та доволі рідкісні мотиви мають три наступні безсюжетні народні молитви «при родах». Із попереднім текстом їх поєднує християнська міфологічна тематика, яка виражена на персонажному рівні. Так, до Господа зверталися із проханням допомогти випустити «душеньку з грішного тіла», до Пресвятої Діви, ангелів-хранителів і Господа — щоб врятував «ангела Божого», тобто новонароджене дитя. Ще одне фольклорне утворення до Ісуса Христа та Матері Божої застосовували у випадку, якщо жінка не народила до дня (*«jeżeli kobieta dodnia nieurodiła»*): «*Dobry den' tobi, Jsuse Chryste i Maty Boża, ne spy, wstawaj nam do pomoczy, ne nadiwaj czerewyczkiw ta pospiszaj nam w pomoczy stawaty» (Łysianka)*» [9, s. 77].

До цих творів тематично долучаються фольклорні молитви інших двох раритетних функціональних різновидів. Перший із них стосується «відділення місця» після пологів у жінки. Його промовляла сама породілля («rodzązca»), просячи допомоги у святих Архипа, Антипа та всіх святих Київських [9, s. 80—81]. Своєрідний молитовний різновид — молитву-гукання до Івана Хрестителя — використовували у селі Ольховець Звенигородського повіту, коли новонароджена дитина з'явилася на світ синьою: «*Naprżod wymówiwszy imie ojca, wywołują następnie inne po porządku: «Petre! hu! — Iwane! hu! — Romane! hu! — Iwane Chrestytelu! hu! Iwan Chrestytel kupawsia w wodi Ordańskij, ja tebe odhukaju i wykłykaju, obizwyś Bożymy trudamy, Hospodnimy mołytwamy. Ta Petre! hu! — Ta Iwane! hu! Ta Romane! hu! Ja tebe hukaju» mówiąc to, baba dmucha dziecku w usta i nacera mu piersi cepłą wodą*» [9, s. 92—93].

У праці про етномедицину Ю. Талько-Гринцевіча уміщено одну коротку народну молитву до Господа і Матері Пресвятої «від неплідності». Українські знахарки, зазначав із цього приводу вчений, лікують неплідність замовлянням, натираючи руками живіт жінки, яка хоче завагітніти [9, s. 65].

У підрозділі «*Srodki na zwiększenie iłosci pokormu u kobiet*» польський дослідник опублікував два оригінальні молитовні тексти фольклорного походження, які проговорювали, щоб прибавлялося у грудях

матері молоко. Проказуючи перший текст, апелювали до колодязя із проханням очистити «рожденую, молитвеную N» і дати для неї «джерела молочного». Під час цього обряду жінка пила спеціальний настій на травах, який зготовано на «непочатій» воді. Другий функціонально подібний молитовний зразок баба-знахарка говорила зранку, звертаючись до води Оліяни й землі Тетяни і прохаючи очистити «рабу Божу народжену N». Ця хвора як зацікавлена особа стояла поруч, з'ївши після трикратного читання «Богородице Діво» цілушку хліба, яку треба було таємно замочити напередодні увечері у неглибокому відрі з водою [9, s. 85].

Значна частина народних молитов, які ввійшли в дослідження Ю. Талько-Гринцевіча у якості фольклорного матеріалу, належить до лікувально-зцілювальної тематичної групи. Перш за все сюди можна зарахувати контаміновану молитву-замовляння «від враза», яку використовували, коли в жінок після пологів опускалася матка. Молитовна частина тексту має характер діалогу між, здавалося б, ідентичними міфологічними персонажами — Матір'ю Божою та Пресвятою Богородицею, під час якого з'ясовується, що *«do raby Bożoj wraz prymowliaty»* йде сама Матір Божа [9, s. 100].

При різних хворобах матки, а також від пристріту, волоса, гризі, ломоти використовували ще одне контаміноване фольклорне утворення універсального застосування. Його перша частина є епічною народною молитвою до Іллі-пророка, у якій поєдналося християнське і дохристиянське народне світобачення: *«Na mori-bujani, na ozeri-orejani wyjizdyw Ilija prorok płamennymy kołesnyciamy i srażawsia (z nazwaną chorobą), prybywaw swojeju syłoju, jako doszcz z hromom poroch...»* [9, s. 103].

Чимало фольклорних молитов із «Rusi południowej» використовували також при лікуванні інших хвороб. Скажімо, щоб очистити плиснявку з рота або вогник, зверталися у творах до води Уляни, землі Тетяни [9, s. 112, 143]; від сухот — до «місяця нового, князя молодого» [9, s. 130]; від плаксивиць — до Ісуса Христа [9, s. 137]; від жовтяниць — до зірзоряниць [9, s. 182]. Ще один молитовний твір універсального характеру до святого Авраама стосується зцілення від перелогів, соняшниць та вроків:

Jszow swiatyj Auram
po krutych horach,
po mochach, bołotach,
po nyżkych łozach,
zamoczywś, nihde jomu spoczyt';
pryjszow, siw,
spoczyw na sywym koni;
ustaw i piszow,
za soboju perełohy,
sojasznyci, uroki,
prymowki ponis [9, s. 185].

По одному магічно-сакральному зразку «з чисто релігійним характером» [9, s. 236] у польськомовній праці про українську етномедицину уміщено народні молитви таких функціональних різновидів: «від болю у шлунку» (до святих Петра, Павла, Миколая, Кузьми і Дем'яна, Іллі-пророка, Григорія-побідоносця, Господа [9, s. 174—175]); «від гостя» — болей голови (до святого Антипія [9, s. 191—192]); «від падучої» — епілепсії (до Адама з його сином Азахфієм [9, s. 200]); «від пристріту» (до Божої Матері та Ісуса Христа [9, s. 214]); «від гарячки» (До Господа [9, s. 243]); «від бешихи» (до святого Миколая та Божої Матері [9, s. 309]); «від укусу змії» (до Матки Боскої [9, s. 331]). Серед цих текстів опубліковано один варіант відомої у фольклористиці народної молитви до святого Адама і Пресвятої Діви, що належить до промислово-господарської тематичної групи українського оказіонально-обрядового фольклору. Її промовляли, коли збирали квіти рослин під назвою «ostrożka», які використовували для приготування настою для лікування хвороби жовтяниць. Ще одну народну молитву «від пристріту», крім згаданої вище, надруковано в завершальному додатковому підрозділі «Dodatki i przypiski do dzieła» [9, s. 441].

Окрему групу з п'яти уснопоетичних творів складають народні молитви функціонального різновиду «від більма». У народній лікувальній практиці їх застосовували для зцілення людей або худоби. Майже всі вони традиційно звернені до святого Юрія, якого зображено переважно верхи на коні з чудесними помічниками (трьома хортами, соколом). У двох текстах замість Юрія зображено іншого фольклорного персонажа — Ісуса Христа та місяця Владиміра. Останній також має трьох білих хортів-помічників, яким наказує хватати, ковтати, *«a tretiomu bilmo z oka złyzaty»* [9, s. 347].

Ще трьома молитовними фольклорними утвореннями польський дослідник проілюстрував випадки

лікування серед народу зубного болю, під час чого, як відомо, зазвичай використовували інші жанрові утворення оказіонально-обрядового фольклору — замовляння. Ці усні молитви містять апелятивну формулу до святого Антонія, а у третьому контамінованому тексті поруч з іменем святого також уміщено звернення до астрального світила — нового місяця, із яким він нібито ототожнюється:

Misiaciu nowyj,
Antypij swiatyi,
proszu ja tebe miłosciu swojeju,
daj że pomoczi kosti mojej,
szczob u mene zuby
ne szczemiły, ne boliły... [9, s. 362].

До магічно-сакральних творів «від зубів» увійшла молитва до однієї з чотирьох природних стихій — «wodyci Jordanyci», яка має широкий спектр застосування («від усього злого», «на щастя та здоров'я») [9, s. 364].

Останньою групою фольклорних молитов у праці Ю. Талька-Гринцевіча «*Zarys lecznictwa ludowego na Rusi południowej*» можна вважати два оказіонально-обрядові твори індивідуально-побутової та один — суспільно-громадської тематичних груп. Перші два зразки належать до функціональних різновидів «в дорогу» і «на війну», і як тексти-обереги стосуються відповідно трьох ангелів [9, s. 382] і Бога: «*Żołnierz idący na wojnę powiada: «Sochrany mene, Boh, ot mecza, ot wohnia, i ot strelby, i ot hoływianych kul». Powtarza to 3 razy (Olchowiec, pow. Zwinogrodzki)*» [9, s. 384]. Ще в одному молитовному тексті, який польський учений зараховує до «*czarów, których używają znachory i baby przeciw wrogow*», відтворено міні-діалог між 12-ма колодками і 12-ма дяками з 12-ма ключами із Пресвятою Матір'ю. Як своєрідні сакральні помічники дванадцять попів і дяків ідуть «*do chreszczenoho, porożdenoho kołodku widmykaty, a roty zamykaty wsi rady waszoj hromady...*» [9, s. 394].

Отже, досліджуючи етномедицину у різних історико-етнографічних регіонах України, польський учений Юліан Талько-Гринцевіч у праці «Zarys lecznictwa ludowego na Rusi południowej» наприкінці XIX ст. через власних кореспондентів зібрав і опублікував велику кількість творів українського оказіонально-обрядового фольклору. Серед цих текстів — значна частина автентичних усних молитовних зразків різних тематичних груп і функціональних різновидів, які стали важливим фактологічним матеріалом його антропологічного дослідження. Крім того, у своїй праці Ю. Талько-Гринцевіч висловив чимало цікавих думок і подав цінні теоретичні коментарі про український магічно-сакральний фольклор, окремі з яких стосуються жанрових особливостей фольклорних молитов.

1. Восточнославянские заговоры: аннотированный библиографический указатель / составители Т.А. Агапкина, А.Л. Топорков. — М. : Пробел-2000, 2011. — 172 с.
2. *Гунчик І.* Український магічно-сакральний фольклор: структура тексту та особливості функціонування : монографія / І. Гунчик. — Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2011. — 232 с.
3. *Groza A.* Sekreta gminne / A. Groza // Rusalka. — 1839. — Cz. II. — S. 287—289.
4. *Kopernicki J.* Przyczynek do etnografii ludu Ruskiego na Wołyni, z materyjałów zebranych przez p. Z. Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiahelskim / J. Kopernicki // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. — Kraków, 1887. — T. 11. — S. 130—228.
5. *Podbereski A.* Materiały do demonologii ludu Ukraińskiego / A. Podbereski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. — Kraków, 1880. — T. 4. — S. 3—82.
6. *Lisowska J.* Kilka wiadomosci z lecznictwa ludowego wsi Sitkowiec w gubernji Kijowskiej, w pow. Lipowtckim / J. Lisowska // Wisla. — 1890. — № 4. — S. 684—686.
7. *Rokossowska Z.* Zamawianie jako środek leczniczy / Z. Rokossowska // Wisła. — 1892. — T. 6. — Z. 2. — S. 21—423.
8. *Rulikowski E.* Zapiski etnograficzne z Ukrainy / E. ulikowski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. — Kraków, 1879. — T. 3. — S. 62—167.
9. *Talko-Hryncewicz I.* Zarys lecznictwa ludowego na Rusi południowej / I. Talko-Hryncewicz. — Kraków, 1893. — 62 s. + LVI.

Ihor Hunchyk

ON UKRAINIAN FOLKLORE PRAYERS AS IMPORTANT FACTUAL MATERIALS IN J. TALKO-HRYNCEWICZ' OUTLOOK OF PEOPLE'S MEDICATION IN SOUTHERN RUS' ANTHROPOLOGICAL RESEARCH

Through the second half of XIX c. E. Rulikowski, A. Podbereski, J. Kopernicki, Z. Rokossowska, J. Lisowska and other Polish folklorists and ethnographers had made quite a great contribution to the collecting and publishing of Ukrainian folk prayers. Their works have been published mainly in the periodical Wisła Magazine as well as in multivolume series of Data Collection as for the Land Anthropology. A thorough monograph Outlook of People's Medication in Southern Rus' by J. Talko-Hryncewicz (Kraków, 1893) still belong to the most important texts in Folklore Studies. In the course of his research-

works as to Ukrainian traditional medicine, Polish scientist and anthropologist had gathered and published numerous occasional and ritual folklore data from various historical and ethnographic regions of Ukraine, including different authentic oral samples of prayers according to thematic groups and functional varieties.

Keywords: folk prayer, folklore, sacred text, thematic group, functional variety, publication.

Игорь Гунчик

УКРАИНСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ МОЛИТВЫ КАК ВАЖНЫЙ ФАКТОЛОГИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ Ю. ТАЛЬКО-ГРИНЦЕВИЧА «ОЧЕРК НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЫ ЮЖНОЙ РУСИ»

Во второй половине XIX века значительный вклад в собирание и публикацию украинских народных молитв осуществили польские фольклористы и этнографы: Э. Руликовски, А. Подберески, И. Коперницки, С. Рокоссовска, Я. Лисовска и др. Многие из их работ исследователей были опубликованы в периодическом сборнике «Wisła» и многотомном «Собрании сообщений по антропологии страны». Важное значение в этом отношении для фольклористики имеет и монография Юлиана Талько-Гринцевича «Очерк народной медицины Южной Руси» (Краков, 1893). Исследуя украинскую этномедицину в разных историко-этнографических регионах Украины, этот польский ученый с помощью собственных корреспондентов собрал и опубликовал значительное количество произведений окказионально-обрядового фольклора. Среди них существенная часть принадлежит аутентичным фольклорным молитвам различных тематических групп и функциональных разновидностей.

Ключевые слова: народная молитва, фольклор, сакральный, текст, тематическая группа, функциональная разновидность, публикация.

Христина ФЕДЕЧКО

МУЗИКАНТИ У СВІТОГЛЯДНИХ ВІРУВАННЯХ ТА ОБРЯДАХ ГУЦУЛІВ

Кожна важлива подія у житті гуцулів акцентувалася певними символічними діями: обрядами, звичаями та святами — найважливішими складовими народної духовної культури. Гра на музичних інструментах — важлива складова громадських, календарних і сімейних обрядів. Локальні особливості традиційних свят та обрядів тісно пов'язувалися з народними віруваннями та повір'ями гуцулів у музику. Пошана музики у народних світоглядних уявленнях значною мірою зумовили міфологізацію постаті музиканта і надали йому окремого статусу.

Ключові слова: гуцули, музика, музиканти, музичні інструменти, обрядовість.

Найдавніші форми народної музики пов'язані з обрядовістю гуцулів. Наше дослідження присвячене аналізу використання музикантами традиційних гуцульських музичних інструментів у обрядах та віруваннях.

Отож, розглянемо використання тих чи інших музичних інструментів у календарних святах, враховуючи як старі народні, так і християнські традиції і символіку. Найвагомішими тут є, безперечно, обряди зимового циклу.

У сам Святий вечір гуцули ворожили: «Як є у хаті дівка на виданню, то бере хлібець, що його крадькома спекла, під праве плече, виходить по вечері на двір «слухати»; як учує трембіту, то ворожить собі з того, що віддасться у тім році, а коли учує пса, що гавкає, то лишиться рік дівкою; звідки учує голос чоловіка, з того боку прийдуть старости» [22, с. 15].

Як відомо, на Гуцульщині колядувати йдуть зі скрипалем, але перш за все звернемо увагу на прості інструменти, що традиційно були при колядуванні: дзвоники, роги і трембіти. Гуцули-колядники ходили з трембітами та рогами, якими сповіщали про прихід колядників. І кожний акт колядування починали з трубних закликів. Вважається, що ці сигнали мають своєрідне магічне значення, що це сприяє добробуту сім'ї, приплоду худоби, доброму врожаю тощо. Різдвяні кличі трембіт і рогів перепліталися від церкви до місць колядування з перегрою церковних дзвонів. Давня народна традиція трактує удари по металу як обереговий фактор. Звідси так само ж можна трактувати і дзвоники в колядуванні — їх звучання мало охороняти людей, яким колядують, від нещасть, горя, відганяти нечисту силу [11, с. 55].

Як зазначає І. Мацієвський, «ангельським гармоніям дзвонів і труб, однак, в очах ортодоксального спостерігача надто «перешкоджає» відверто поганський спосіб пересування колядників. Вони йшли від хати до хати танцювальними кроками, припадаючи то на одну, то другу ногу в тридольному метрі «диявольських скоків» — «Плєсу». При цьому танцюючі колядники-«плєсанники» щиро вітали своїм співом Святу Марію і Дитятко…У комплекс колядування входив також відверто поганський спів, музика, танець круговий хоровод навколо худоби, або вуликів із бджолами — «Крунлєк»…» [13, с. 119].

Цікавою особливістю є те, що хоча трембіти та роги поширені також у закарпатських бойків, проте ці інструменти не вживалися в обрядах колядування.

Різдво на Гуцульщині не обходилося і без скрипки, під яку колядували вдома у господаря: «…У гуцулів до складу групи колядників входили і музиканти, і трембітар та скрипаль; музичний супровід колядок (переважно скрипка). На Буковині спів колядок, як правило, поєднувався з грою на сопілці [10, с. 97].

У текстах колядок закарпатської Гуцульщини часто зустрічаємо назви музичних інструментів, які вживалися у світському колядуванні. Наприклад:

Треба, Петре, скрипку з собов узяти,
Тре дитяти, соколяти заграти, заграти,
А цимбалки перепалки озвуться,
Як з скляночки колядники нап'ються, нап'ються
[4, с. 112].

Усі різдвяні коляди на Гуцульщині, частково в інших українських, польських і волоських регіонах Карпат, виконувалися у супроводі скрипки. На Закарпатті на Йордана (Водохрещення) жінки ходили своєю дорогою без інструменту, аж поки в якійсь хаті не зустрічали скрипаля — тоді вже виспівували і бавилися там досхочу. Винятком у чоловічому різдвяному колядуванні на Гуцульщині є так звана «умерла коляда», яку акапельно співають небіжчику [13, с. 119]. Так само зазначає відомий етнограф Павло Чубинський про присутність музики на Водохреще: «Коли освячується вода на Водохреще…молодь танцює під музику, а старі п'ють горілку» [19, с. 5].

Між весняним жанровим циклом окреме місце займає музикування у піст. Як відомо, у піст забороняється грати на музичних інструментах. В культурах окремих словянських народів напередодні посту відбувався обряд «похования баса».

Скромнішим є місце музикантів під час інших церковних свят та обрядів (Благовіщення, Великдень, Юрія, храмові свята, освячення нової хати тощо).

На Благовіщеня у гуцулів магічним значенням наділяється дзвінок: «На Благовіщеня рано біжить голий три рази довкола хати із дзвінком і приповідає: Як далеко чути цього дзвінка, аби так звір задалеко не смів приступити до моеї худоби» [15, с. 33]. Також, щоб бути вмілим музикантом, є народне повір'я у горян, яке каже наступне: «Як який музика хоче добре грати, іде до схід сонця на роздоріжжя, там роздягається до гола і грає (голий) у скрипку. З того часу буде він так грати, як ніхто інший у селі» [22, с. 215].

Великдень (Паска) — найзначніше християнське свято на честь воскресіння Ісуса Христа. «Весною в борах, над полонинами чути відлуння трембіти, хвилі Пруту забирають з собою також мелодій награвань на флоярах пастухами» [23, с. 61].

Великоднє гуляння, на яке сходилося все село, за традицією відбувалося на подвір'ї коло церкви або цвинтарі. Протягом трьох днів свята усім парафіянам дозволялося дзвонити у церковні дзвони. Вважалося, що вони відлякують нечисту сил. «В інших селах, особливо подальших від церков, на Паску сходяться сусіди до себе… грають у скрипку, танцюють…старші парубки дзвонять раз-у-раз, аби видзвонити за свої померших (біля церкви)» [22, с. 337—338].

«Сімнадцятого тижня по Різдві обходять св. Юрія. В цей день «сходить весна на землю і відтепер можна трембітати тай рушати з маржинкою у полонину» [15, с. 43]. На свято Юрія зазвичай гуцули виганяли худобу на полонину: «На Гуцульщині і в закарпатському високогір'ї вигін худоби на полонини відзначався як важливе народне господарське свято. На місце збору худоби збиралося все село: музики… худобу формували у стада і під звуки трембіт, троїстих музик, співу, пістольних і рушничних пострілів вирушали до полонини» [17, с. 386]. Про полонинськкій хід згадується у гуцульській пісні:

Ой піду я в полонинку, там затрембітаю,
Щоби мене було чути на дев'яту стаю!
[21, с. 198].

Йдучи з маржинкою кожний пастух бере з собою сокиру… вівчарський ріг, флоєру, денцівку, дуду або скрипку — хто на чому вміє грати. Обов'язковим атрибутом гуцульських вівчарів є трембіта, яка є невід'ємним інструментом у побуті на полонині. У полудні та ввечері трембітає ватаг до вівчарів, щоб не запізнилися до подою в обід, або аби їх ніч не захопила; вони не знають яка пора, а в часі негоди не знали, куди би вертатися до стоїща, якби не чули голосу трембіти, що іде із стаї; на цей знак вони приганяли худобу.

На Івана Купала гуцули вірять у магічну дію церковних дзвонів, в них є повір'я: «До схід сонця на Івана іде дівка на дзвіницю, там обмиває найбільший дзвін в такий спосіб, що оббризкує водою насамперед серце його, промовляючи: «Як серце

тебе розбиває, аби серце (ім'я легеня) так за мною розбивалося; як ти голосний, аби і я така голосна (славна) була; як люди йдуть до церкви, як ти задзвониш, так аби до мене старости йшли; як ці люди сонечкові радуються, коли ти їх кличеш, аби си вони так мною радували!». Так промовляє і бризкає три рази, потім обливає дзвін з верха, притому дивиться, аби вода із серця і дзвона стікала у підставлену посудину; з тою посудиною опісля спішить у хату, а як сонце почне сходити, умивається, примовляючи, як перше. Воду виливає на дах, аби ніхто по ній не ходив, бо тоді не буде помічне. Дівка, що так зробить, віддасться за того, за котрого сама схоче» [22, с. 263].

Сімейна обрядовість становить систему свят, обрядів та ритуалів, якими відзначаються всі найважливіші життєві події людини від її народження до смерті. У цьому плані музикант відігравав не поодиноку роль, оскільки, за уявленнями гуцулів, відігравав провідну функцію, що ґрунтувалась в основному на магічних діях.

У сімейній обрядовості народні музиканти були присутніми на найважливіших її етапах: народженні дитини (хрещення), власне весільна обрядовість та смерть людини (похоронно-поминальних звичаїв). Витоки формування сімейних обрядів нерідко були пов'язані з магічними актами, які виконували музиканти, що мали різне функціональне призначення.

Зазвичай, музиканти акомпанували при спеціальних обрядових піснях, які виконувалися на хрестинах. На Гуцульщині, наприклад, музикантів запрошували грати при хрещенні дитини: «Єк си посходє люде, дают їсти, пити, музикант играє в скрипку, або флоєру» [19, с. 111]. Після хрестин гуцули влаштовують так звані Колачинни на які запрошують і музик.

У колискових піснях теж згадується присутність музикантів:

Туруру, туруру, музиченько грає,
А мала дитина гуляти не дає [15, с. 109].

Серед великої кількості вірувань та обрядів на Гуцульщині, де присутні музиканти, чи як їх називають на Закарпатті — «гудаки» [16, с. 235], важливе місце посідають ті, які пов'язані з весіллям.

Музики на весіллі — це невеликий оркестр в складі двох музик (скрипка й бубон), трьох (скрипка, бубон і сопілка). В давнину обходились тільки одним музикою — скрипалем. Майже повсюдно на території Гуцульщини вживається термін «троїсті музики» — означає три музиканти. До «троїстої» в різних місцевостях входять різні музичні інструменти: скрипка, цимбали, басоля (поширені на Закарпатті, Буковині, Поділлі); скрипка, бубен, басоля (на Полтавщині); скрипка, дудка, барабан (особливо на Поліссі); баян (кнопковий акордеон) і губна гармонія (Чернігівщина); скрипка, цимбали і басоля (Бойківщина); труба, гармошка, бубон (Волинь) та скрипка, флояра, цимбали чи бубон (Гуцульщина, Покуття) [13, с. 103]. Однак характерною рисою всіх традиційних складів цього типу ансамблів є участь в них скрипки — головного інструменту, що визначає троїсту музику як тип за інструментарієм. Роль своєрідного диригента, керівника ансамблю у всіх випадках залишається за скрипалем. На Гуцульщині термін «троїста музика» могли заміняти словом просто «музика», оскільки був присутній скрипаль як головний серед троїстої капели.

Музикант — обов'язковий учасник весільного обряду. Магічна роль і сила інструментальної музики на весіллі оцінювалася повсюдно. Якщо музиканти погано грали, нечітко дотримувалися ритму обрядової гри, — сім'я, як правило, не складалася: «По тому, як грається весілля, видно, як молоді будуть жити. Ті молоді, які зійшлися і довго жити не будуть, розійдуться — важко музика йде. Дуже легко декому грається, декому так грається, шо прийдеш навіть не втомлений, нічого, ну, це якась така хороша сім'я, потім я спостерігаю, шо гарно живуть [2, с. 8]. Про весільну музику і скрипаля Могура гуцули згадують все життя, промовляючи: «...Могур міг. Наприклад, подивився на струни — пірвав струни. Наприклад, мені Могар грав весілля, то сказав наперед: «Ваня, ти будеш мати другу жінку», і в мене друга жінка. Каже: «Ти проживеш з першов жінков і помре». Як, допустим, грається весілля, то казав, як добре грається, то добре буде молодим живеться» [2, с. 14].

За народними уявленнями гуцули вірили у магічні здібності музикантів, а особливо скрипалів, які вміли передбачати хід подій весільного дійства. По тому, яка музика гралась на весіллі, чи не рвалися в музикантів струни, визначали, чи щасливою буде сімейна пара. Вважали, що якщо струни у скрипки

рвалися, чи рідше — у цимбалів, то молоді погано будуть жити.

У бойків музиканти теж мали вміння передбачати на весіллі. Наведемо для ілюстрації таку оповідь інформатора: «Мій брат був музикантом-скрипалем і казав, шо як під хатов на весіллі грає на добридень, і як файно сі грає, ні вірветься нічого, то тоді то молоді файно жиють, а коли струн вірветься чи попуститься, то ті молоді добре не жиють. То в одній хаті грав і струна сі вірвала, засилив струну, друга си вірвала і молоді такой по весілю си розійшлися»[1]. Цей неподинокий фрагмент, зафіксований нами, засвідчує, що по грі скрипаля на весіллі люди визначали долю молодих. Часто вміння до чарів приписувалась скрипалям, між якими проходило суперництво в магічних силах. Або, наприклад, бойки Долинського району вважають, що «музикант як приходить лиш до хати загравати, то треба тихенько сидіти і нич не робити, то тоді весілля буде файне і тихе» [12, с. 246].

Музиканти також присутні й на останньому прощальному дівочому вечері. Він відбувається у старшої дружки, де обідають, грає музика, молодіж танцює. В окремих районах Закарпаття по барвінок на город вирушали «гудаки» (музиканти) [3, с. 58]. Збирали барвінок і плели вінок під супровід музик і ладкання свашок:

Ой ви наші музики,
Підкрутіт собі скрипки,
Аби голосно грали,
Би вінки танцювали [9, с. 125].

І тоді бере мати молодого миску з вінками на голову, обтанцьовує три рази довкола музик і йде до комори.

Коли весілля наближається до свого завершення, яке пов'язують з обрядом комори, то у гуцулів під кінець святкової вечері був ще цікавий звичай покривання молодої, де також згадуються музиканти: «...Молоду кликали до комори, музики при цьому грали дуже сумну мелодію. Як тільки молодий чув гру скрипки, він забігав до комори і зубами мусив перекусити «шварку» — тясемку, яка тримає металеві прикраси в косах молодої і відразу ж втекти» [8, с. 117].

Наприклад, на Волині ми зафіксували локальну та пріоритетну функцію музиканта під час обряду комори: «Як дівчина не поведе себе так як до кінця, то провіряють її вже. Ну весілля йде, а молодий йде в комору і з нею собі там погуляють. А як не йде він в комору, кажуть, шо не може, то вже за нього музикант всі справи, шоб показав» [1, с. 13]. Потрібно відразу зазначити, що народні музики навіть в найпотаємнішому — обряді комори, показують, що їх значення на весіллі відіграє не поодиноку роль і наділяє їх особливим статусом.

Цікавим було те, що на Гуцульщині, Лемківщині і Бойківщині музикантові не можна було грати на весіллі рідного сина чи дочки. Навіть видатні скрипалі мусили запрошувати на таке весілля сторонніх музикантів і віддячувати хоча би символічно за їхню працю [13, с. 120].

Окрім весільної обрядовості, музиканти були задіяні в поховальній обрядовості — в системі дійств, спрямованих на допомогу родині небіжчика в його похороні, шануванні померлого та прилученні його до культу предків. Смерть завжди сприймалася людьми як велике горе, і в той же час вони розуміли її неминучість. Ставлення до смерті було неоднозначним, тому й відбивалось і на характері поховальних обрядів.

Обов'язковою є участь на похороні народних гуцульських музик-професіоналів. Трембітарі та флористи присутні протягом усього похорону і є учасниками всіх його кульмінаційних зон.

Коли вмирала людина, про це сповіщали всіх родичів та односельців. З цією метою на вікна хати, де лежав небіжчик, вивішували білі хустки чи перемітки. Серед українців Карпат було прийнято розкладати перед хатою покійного велике вогнище, гуцули ж в такому випадку сурмили у трембіти. За свідченнями одного з мешканців Турківського району довідуємося таке: «У давнину в Бітлі трембітами сповіщали про народження дитини і про весілля. Про те, що на отару напали вовки, і що померла людина — тоді «голос» трембіти був дуже журний» [14, с. 5].

Також гуцули за померлим дзвонили у дзвони, при тому вірили, що відразу після подзвону душа повинна піти від тіла на небо: «...Треба йти подзвонити по души. Доки ще не дзвонили по души, то той мертвий ще все бачить: душа з тілом стоїть разом... і тоді не можна (доки не задзвонять) лишити тіло

[1] Записано 14.07.2008 р. у с. Глибівка Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл. від Бочкур Ганни Дмитрівни, 1943 р. н.

саме в хаті, бо та Біда... — прийшла би і взяла би душу, душі пішли би до Царства. Як вже задзвонять дзвони, то душі підуть за тілом. По душі дзвонять три рази денно по тричі; дзвонять: як беруть процесію, як несуть до церкви і як провадять тіло на цвинтар» [15, с. 236].

Від моменту смерті і до початку похорону у дзвони вдаряли щоденно зранку, опівдні та увечері. Подекуди на Лемківщині, вважали, що «душа першого або другого дзвоніння може не чути, третій раз почує певно і забирає ся» [5, с. 204]. Подібні вірування побутували і серед жителів деяких бойківських, гуцульських сіл. За іншим трактуванням, душа перебуває біля тіла аж до завершення похорону, а до часу першого передзвону блукає: «По молитві спішить один з домашніх до церкви, щоб «по душі подзвонити, аби вона довго не блукала по лісах та горах», бо гуцули вірять, що душа людини по смерті блукає всюди. Куди він ходив ...як умре старший чоловік, бігти до церкви треба чим швидше за подзвонінням, бо він багато ходив, то і його душа багато би блукала, а скоро по ній подзвонять, вона стає... тоді вона знає, куди має йти. Чи до неба, чи до пекла, але туди її ще не пускають, вона вертається до тіла, після дзеленіння. Після дзвоніння йдуть за трембітарем, щоб коло хати, де лежить мрець, повістував сумну звістку, а потім йшов з тілом аж до гробу; дехто замовляє більше трембітарів, і кілька рогів» [21, с. 242].

Подекуди в горах, зокрема в селах Воловецького, Міжгірського, Великоберезнянського, Перечинського, Рахівського р-нів Закарпатської обл., за допомогою дзвонів було прийнято сповіщати про вік і стать померлої особи. За характером звучання усіх церковних дзвонів верховинця дізнавалися про смерть літньої людини, а найменший дзвін сигналізував про втрату дитини» [6, с. 694].

За давнім звичаєм, який на Гуцульщині зберігається і до сьогодні, про смерть одного з членів громади гуцули сповіщали за допомогою періодично повторювальних сигналів трембіти, виголошуючи і періодично, і протягом кількох днів (поки небіжчик у хаті) повторюють свій сигнал — «знак смерті», виграють, коли виносять померлого з хати і дорогою до цвинтарю. «Як вже все в порядку коло тіла, як годиться, тоді найстарший у хаті... робить розпорядок. Насамперед посилає за трембітарем, а як хто багач, то і за двома трембітарями. Трембітарі приходять і грають у трембіту, а люди чують, що коло хати грає тужливо трембіта і знають, що там є мрець, тай один в одного довідуються, хто вмер» [5, с. 263].

Коли ж вмирає нехрещена дитина, то до похорону її охрещають і роблять народні поганські «Колачини», тільки замість веселих застільних коломийкових мелодій грають на скрипці «смертевної в тугу». Якщо ховають нежонатого або незаміжню, епізодом похоронного циклу стає «весілля з мертвим», а саме: грають укорочений весільний обряд, померлому підбирають наречену (нареченого), залучали інколи для цього людину, яка раніше не мала жодного відношення до небіжчика. Зв'язок похоронного та весільного циклів виступає тут ще наглядніше. Проте, на відміну від справжнього весілля, де головний інструмент — скрипка, в похоронному більш підходящим вважається «дудка» (дуда). І ще один момент: флояра та дуда звучить на похороні праведної людини. Якщо ж покійник був грішником, звучить скрипка [13, с. 154]. За традиційними народними поглядами цього краю, «трембіту й флоєру вигадав Бог, скрипку — чорт», тому така їхня диференціація під час награвань.

На великих погребіннях (особливо коли громада відпроваджувала в останню путь знаного в середовищі, видатного і праведного чоловіка, славетного трембітаря) могли грати біля гробу десять трембітарів і декілька флояристів.

Похоронні награвання на скрипці, дуді, флоярі звучали й під час поминальних обрядів. А в новорічну ніч, коли, як вірили, додому приходять душі предків, їм виставляли почастунок і для них же влаштовували спеціальний танець — тоді ніхто з живих не смів вставати з місця, аби не перешкодити «танцівникам».

Інструментальна музика супроводжувала і короткий «весільний ритуал» у рамках похоронного обряду — «весілля з мертвим», який у Буковинських горах чинили, коли ховали неодруженого [5, с. 120].

А ось, зокрема, на Східній Волині при смерті людини використовувалась переважно духова музика. Духові музичні інструменти вважались нечистими. Тому на похорони старались не наймати таких музик. Доказом цього може бути свідчення інформатора: «От як є священик, то не розрішає духової му-

зики. Бо, як є духова музика і священик своє церковне, то воно не совміщається. Ну то вже як за совєтов, партійні люди, не вірили у Христа, то брали духову музику, а як который уже вірує у Бога, то вже брали інші» [1, с. 10]. Самі ж музиканти йшли перед поховальною процесією, сповіщаючи про смерть людини.

Особлива значущість похорону в гуцулів підкреслюється наявністю в числі її обов'язкових учасників цілого інституту музикантів-професіоналів народної традиції — трембітарів та флояристів. Причому, якщо на всій гуцульській території трембітарі похоронного обряду — з числа музикантів-пастухів, то на буковинській частині краю — флояристи, як правило, є виключно похоронні музиканти. Гра на похороні добре платна, як і робота весільних музикантів — скрипалів, цимбалістів, сопілкарів. «Через те, що служба трембітаря є важкою, за неї він отримує, як правило, ярчука або навіть і вівцю з ягням» [4, с. 60].

Музиканти повинні мати глибокі і професійні, і духовні знання, і людську праведність. Бо, за магією, від того, як заграє музикант, залежатиме майбутнє людей в обряді — в новій сім'ї, в іншому світі… Звідси й уявлення про Божу кару, яка спостигає музиканта за гріховне життя. Коли умирає людина, то перед смертю їй показується всяка всячина, а між іншим пекельні муки, спричинені життям. То як умирає музикант, то перед смертю кричить:

— О, в єкі ми целізні горечі скрипки граємо! Йой єк мені біда (чорт) руки кривит!...Йой єк я пальчиками мушу типер перебирати!... Кайте си, по мені та й говоріт один одним — що най Господь заступит від такої кари» [18, с. 50].

Отже, народні музики становили важливий елемент традиційної родинної та календарної обрядовості гуцулів, були бажаними і важливими гостями. На Гуцульщині, як ні в одному з інших регіонів України, інструментальна музика, засоби її творення збереглись у багатьох архаїчних формах. Елементи древніх обрядів влилися у світогляд християнської культури.

1. Архів Львівського національного університету ім. І. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 189-Е. — 23 арк.
2. Архів Музею народної архітектури та побуту у Львові. — Зв. 12. — 19 арк.
3. *Борисенко В.* Весільні звичаї та обряди на Україні / В. Борисенко. — Київ : Наукова думка, 1988. — 192 с.
4. *Витвицький С.* Історичний нарис про гуцулів / С. Витвицький. — Коломия, 1993. — 94 с.
5. *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди / В. Гнатюк // Этнографічний збірник. У Львові : Накладом Товариства, З друкарні Наукового Товариства імені Шевченка, 1912. — XXXI—XXXII. — 426 с.
6. *Гузій Р.* Традиційні способи повідомлення про смерть у похоронній звичаєвості українців Карпат / Р. Гузій // Народознавчі зошити. — Львів, 1998. — № 5. — С. 693—696.
7. *Задор Д.* Народні пісні подкарпатських русинов / Д. Задор, П. Милославський, Ю. Костьо. — Ужгород, 1944. — 112 с.
8. *Здоровега Н.І.* Нариси народної весільної обрядовості на Україні / Н.І. Здоровега. — Київ : Наукова думка, 1974. — 159 с.
9. *Кузеля З.* Бойківське весілє в Лавочнім / З. Кузеля // Матеріали до українсько-руської етнології. — Львів, 1908. — Т. Х. — С. 121—150.
10. *Курочкін О.В.* Новорічні свята українців: Традиції і сучасність / О.В. Курочкін. — Київ, 1978. — 189 с.
11. *Кушлик Л.* Народні музичні інструменти в календарних обрядах на Гуцульщині / Л. Кушлик // Міжнародна науково-практична конференція «Традиційна музика Карпат: християнські звичаї та обряди». — Івано-Франківськ, 2000. — С. 54—60.
12. *Левкович Н.* Традиційні уявлення бойків про людей з езотеричними можливостями / Н. Левкович // Українознавство. — 2009. — С. 244—247.
13. *Мацієвський І.* Ігри й співголосся. Контонація. Музичні розвідки / І. Мацієвський. — Тернопіль : Астон, 2002. — 172 с.
14. *Миць Г.* Тут кожна бабуся заграє на дримбі / Г. Миць // Високий замок. — 2004. — 20 травня. — № 88 (2768).
15. *Онищук А.* Народний календар у Зеленици / А. Онищук // МУРЕ. — Львів, 1912. — Т. XV. — С. 1—61.
16. *Парлаг М.* Весілля в селі Буковець на Мукачівщині / М. Парлаг // Весілля : у 2-х кн. — Київ, 1970. — Кн. 2. — С. 232—249.
17. *Тиводар М.* Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX — першої половини XX ст.: істоико-етнологічне дослідження / М. Тиводар. — Ужгород : Карпати, 1994. — 556 с.
18. *Хоткевич Г.* Музичні інструменти українського народу / Г. Хоткевич. — Харків, 2012. — 512 с. — (Друга редакція).
19. *Чубинський П.П.* Народный дневникь / П.П. Чубинскій // Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ западно-русскій край, снаряженной императорскимъ русскимъ географическимъ обществомъ. Юго-западный отделъ. — Санкт-Петербург, 1872. — Т. 3: Календарь народнихь обычаевь и обрядовь сь соотвьтствующим пьснями. — 486 с.

20. *Шекерик П*. Родини і хрестини на Гуцульщині / П. Шекерик // Матеріали до українсько-руської етнології. — Львів, 1918. — Т. 18. — С. 86—122.
21. *Шухевич В*. Гуцульщина. Ч. 2 / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнології. — Львів, 1901. — Т. IV. — 320 с.
22. *Шухевич В*. Гуцульщина. Ч. 4 / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнольогії. — Львів, 1904. — Т. 7. — 212 с.
23. *Schneider J*. Z kraju Hucułow / J. Schneider // Lud. — 1899. — T. V. — S. 57—62.

Khrystyna Fedechko

ON THE FIGURES OF MUSICIANS IN HUTZULS' WORLDVIEW BELIEFS AND RITES

Every important event of Hutzuls' life has been accentuated with certain symbolic acts as rites, customs and holidays being quite important components of national spiritual culture. Playing a musical instrument has belonged to most expressive parts of public, calendar and family rites. Local features of traditional festivals and rites are closely connected with Hutzul beliefs and superstitions as for music. Respect for music in Hutzul popular ideas has in greater measure caused mythologized figures of musicians and gave them quite a particular status.

Keywords: Hutzuls, music, musicians, musical instruments, ritualism.

Христына Федечко

МУЗЫКАНТЫ В МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЯХ И ОБРЯДАХ ГУЦУЛОВ

Каждое важное событие в жизни гуцулов акцентировалось определенными символическими действиями: обрядами, обычаями и праздниками — важнейшими составляющими народной духовной культуры. Игра на музыкальных инструментах — важная составляющая общественных, календарных и семейных обрядов. Локальные особенности традиционных праздников и обрядов тесно связаны с народными верованиями и представлениями гуцулов относительно музыки. Внимание к музыкальному сопровождению народных мировоззренческих представлений в значительной степени способствовало мифологизации фигур музыкантов и предоставило им особый статус.

Ключевые слова: гуцулы, музыка, музыканты, музыкальные инструменты, обрядность.

Лідія ФЕДОРОНЬКО

ДО ІСТОРІЇ ЗАПИСІВ ПІСЕННОГО ФОЛЬКЛОРУ ДРОГОБИЧЧИНИ

Стаття присвячена проблемі формування джерелознавчих матеріалів пісенного фольклору на Дрогобиччині. Простежено початки записів, здійснених у другій половині XIX ст. Т. Реваковичем та І. Франком, їх тип і характер жанрової структури пісенного репертуару. Досліджено новий етап роботи по збиранню пісень в різних територіальних осередках Дрогобиччини у XX ст., позначений професійним підходом до фіксації мелодій і текстів пісень та коментарів до них.

Ключові слова: пісенний фольклор, Дрогобиччина, жанрова структура, репертуар.

Для виявлення своєрідності пісенного фольклору в локально-територіальному вимірі важливим є осмислення його руху в часовій проекції, що дає можливість оцінити динаміку змін і трансформацій не тільки у народній творчості, але й у місцевій культурі загалом. При цьому вагомого значення набувають записи фольклору, здійснені в різні історичні періоди. Дрогобиччина, як один із самобутніх і найдавніше заселених регіонів України, в різні періоди своєї історії завжди становила цікавий об'єкт для наукових спостережень, зокрема в історичному, суспільно-політичному, культурному аспектах[1] тощо. Однак, якщо історико-географічні чи культурологічні проблеми зазначеного терену вивчаються досить систематично, то нагромадження наукового матеріалу про музичний фольклор Дрогобиччини все ще залишається досить незначним.

Результати етнографічних та краєзнавчих досліджень Дрогобиччини опубліковані в різних джерелах, зокрема у «Дрогобицькому краєзнавчому збірнику» [5]. Дослідження фольклору Дрогобиччини представлені тут зовсім нечисленно, а що стосується народної музики, то вони відсутні взагалі.

То ж метою нашої розвідки було простежити здійснення записів народнопісенної творчості Дрогобиччини в історичному розрізі, у зв'язку із суспільно-культурним контекстом, та узагальнити наявність народномузичного матеріалу з названого ареалу.

Перші зафіксовані народні пісні в околицях Дрогобича небезпідставно пов'язані з постаттю Івана Франка, який народився в Нагуєвичах, а в 60-х рр. XIX ст. отримав освіту спочатку у школі в Дрогобичі, а потім у гімназії. Майже одночасно, з різницею кілька років раніше, в Дрогобицькій гімназії навчався Тит Ревакович (1845—1919), в майбутньому відомий в Галичині громадський діяч і суддя. Якщо мотивацію Франка у записуванні народних пісень, як нам видається, інспірували внутрішні причини, то для Реваковича поштовхом для зацікавлення пісенним фольклором стали радше зовнішні, об'єктивні фактори. Адже відомо, що Іван Франко з самого народження виростав у середовищі, де народна пісня була органічною складовою культури, на якій формувалася світоглядна система поета. Дещо інакше склалося зацікавлення пісенним фольклором у Т. Реваковича.

[1] Певним підсумком в цих дослідженнях, який, однак, далеко не розкриває всієї проблематики, а швидше спонукає до подальшої роботи, є монографія «Нариси з історії Дрогобича» [9].

В середині XIX ст. в Галичині активізувалася просвітницька діяльність «Руська трійця» та видання «Русалки Дністрової». У Дрогобичі, який був культурним осередком з василіянською школою та гімназією, в 50—60-х рр. XIX ст. також інтенсифікувався рух відродження національної культури і мови. Тит Ревакович навчався в Дрогобичі у 1859—1863 рр., і як він сам згадував, у 1861 р. студенти гімназії, українці, вирішили розмовляти між собою українською мовою[2], що через якийсь час дало позитивний результат [8, с. 742]. Поступово у юнака зростало зацікавлення рідною історією, культурою, чому сприяло і товариське середовище батька, який був парохом у с. Волосянка на Сколівщині. Важливу роль у формуванні особистості Т. Реваковича відіграв Микола Устиянович, що належав до близьких друзів сім'ї. Не можна не згадати і відомого письменника Федора Заревича, який ввів молодого Реваковича у світ народної пісенності. «Я зачав пісні народні збирати 1862 і 1863 року в Дрогобичи і в Волосянці», — згодом напише Тит Ревакович у своїх спогадах [8, с. 747]. Про намір їх опублікувати свідчить той факт, що свої записи він передав редакторові журналу «Мета» Ксенофонтові Климковичу. Однак вони так і не вийшли друком, а через якийсь час потрапили до рук Івана Франка. Сьогодні ці матеріали, разом з наступними зібраннями пісень, записаними Реваковичем в різних місцевостях протягом 1859—1910 рр., знаходяться у відділі рукописів ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України [1].

Порівняльний аналіз жанрового складу пісенного матеріалу, записаного у Волосянці і в Дрогобичі, показує, що у записах з Волосянки основний акцент зроблений на обрядову частину — колядки і весільні пісні. Натомість дрогобицький репертуар складають переважно коломийки. Про місце їх побутування свідчать локальні назви сіл:

На Медвежу не належу, на Волю 3 не зайду,
Ой то я си дівчиноньку в Дрогобичи знайду
[1, од. зб. 41, арк. 279].

Крім коломийок, Ревакович записав кілька ліричних пісень про кохання, про чужину. У записах Т. Реваковича знаходиться цікавий зразок варіанта пісні про Кошута «Зачила си Італія з нашим царьом бити» [1, арк. 279—280], яка єдина з усього пісенного матеріалу, зібраного ним, була опублікована Іваном Франком у статті «Кошут і Кошутська війна» [15].

На жаль, Т. Ревакович записував тільки тексти пісень, тому не можна зробити повних висновків про часові зміни в їх мелодиці. Серед пісенного матеріалу є єдина пісня з мелодією, яку, за словами записувача, «співали русини-студенти Дрогобицькі» [1, од. зб. 40-а, арк. 59], записана Реваковичем у 1863 році. Характер мелодії цієї пісні вказує на її авторське походження, зокрема на близькість до ритмоінтонацій гімну «Ще не вмерла Україна», музику до якого написав М. Вербицький. Загальновідомим є тісне спілкування композитора зі студентською молоддю, і, відповідно, популярність його пісень в молодіжному середовищі. Цілком закономірно, що серед дрогобицьких гімназистів поширювались мелодичні інтонації улюблених на той час мелодій. Пісня Вербицького довгий час побутувала у різних варіантах [7, с. 51], що дає додаткові підстави для окремого дослідження історії зразка, записаного Реваковичем у Дрогобичі, і вияснення його спорідненості з твором Вербицького.

Що ж до збирацької діяльності Івана Франка, то, звертаючись до історії записування ним дрогобицького пісенного фольклору, треба уточнити, що вони беруть свій початок в період, коли Франко став учнем василіянської школи в Дрогобичі (1864 р.), і далі продовжував збирати пісні, навчаючись в Дрогобицькій гімназії. Спочатку він записував пісні від товаришів, а також від матері та сусідів у Нагуєвичах [4, с. 20, 26]. В результаті постали два зошити коломийок і пісень, частина з яких в майбутньому була опублікована в різних джерелах. Крім того, він фіксував обряди та інші етнографічні описи, які разом зі збиранням народних пісень послужили початком його фольклористично-етнографічної діяльності[4].

Пісні рідного села, а також інших сіл Дрогобиччини, Франко записував і пізніше, зокрема в 1881 та 1882 роках. В цілому це значна кількість пісень, що охоплює всю жанрову палітру місцевого фольклору, включаючи і новотвори.

І. Франко записував тексти пісень, проте він мав добрий голос і прекрасну музичну пам'ять. Це дало

[2] В сім'ї Реваковича спілкувалися польською мовою.

[3] Медвежа, Воля Якубова — села поблизу Дрогобича.

[4] Одним з яскравих і цікавих матеріалів є «Опись Святого вечора», що знаходиться у відділі рукописів Інституту літератури ім. Шевченка (ф. 3, № 544) [4, с. 29].

Там де Дні - про по - леску - є сво - ї - ми во - да - - - ми

Там лежить той, що ся всла - вив сво - ї - ми бит - ва - ми.

Там ко-зак ся з во - ро - га - ми бив за ві - ру сво - бо-да-ми.

У - кра - ї - но, У - кра - ї - но, слав - ний край ко - заць - - - кий,

У - кра - ї - но, У - кра - ї - но, слав - ний край ко - заць - кий.

[1, од. зб. 40-а, арк. 59].

змогу фольклористам, таким як К. Квітка, Ф. Колесса, М. Лисенко, записати до частини пісень мелодії з голосу І. Франка.

Таким чином, завдяки фольклористично-збирацькій діяльності І. Франка сьогодні можна мати уявлення про пісенний матеріал, який побутував на Дрогобиччині в другій половині XIX століття. Слід зазначити, що вагома частина зібраних матеріалів була використана І. Франком у власних наукових дослідженнях [5].

Новий період, пов'язаний зі збиранням і дослідженням пісенного фольклору Дрогобиччини, пов'язаний з серединою і другою половиною XX століття. В листопаді 1940 р. Львівським відділенням Інституту фольклору Академії наук України була організована фольклорна експедиція в тодішню Дрогобицьку область, керівником якої був Осип Роздольський, відомий на той час фольклорист. В складі експедиції були, крім нього, Ярослава Фіголь та Михайло Стельмах. Під час експедиції були обстежені деякі села рівнинної частини Дрогобицького району (Далява, Ріпчиці, Дорожів), а також гірської частини району (Смільна, Опака)[5]. Матеріали експедиції зберігаються у відділі рукописів ІМФЕ ім. М.Т. Рильського [2; 3]. В них зафіксовані не тільки самі пісні, але й важлива інформація про обставини роботи експедиції, такі як спосіб пошуку інформантів, спілкування з ними, побутові деталі тощо. Важливо зазначати, що запис пісень проводився на фонограф, що дало можливість зафіксувати їх автентичне звучання.

Характер зібраного матеріалу зумовлений, в першу чергу, особистістю самого керівника експедиції. О. Роздольський був професіоналом своєї справи, на той час він мав великий досвід збирацької роботи. Така характерна деталь, як позначення зразків обрядової пісенності, а також коломийок і колискових [13, с. 400], свідчить про надавання особливо-

[5] Крім названих сіл, експедиція працювала в с. Городище Самбірського району та с. Ісаї Турківського району.

го значення обрядової пісенності для формування локального діалекту та усвідомлення дослідником динамічного характеру фольклорного процесу.

Цікавим об'єктом для дослідження не міг не бути Дрогобицько-Бориславський нафтовий басейн, а саме, його робітниче середовище, яке значною мірою мало заробітчанський характер. Це середовище формувало свій пісенний репертуар. Першим його дослідником став Іван Франко, який виклав свої основні тези в статті «Дещо про Борислав».

У 1947 р. відбулась фольклорна експедиція Київського державного університету імені Т. Шевченка (керівник експедиції М. Плісецький)[6] з метою глибше вивчити характер і специфіку бориславського робітничого середовища. Результати цього обстеження об'єднані під назвою «Праця і побут робітників Борислава»[7]. Планувалося видати збірку «Фольклор бориславських робітників», підготовану на основі матеріалів експедиції, але задум не був втілений. До збірки, яка містить різні жанри української усної словесності, є додаток з п'яти мелодій, записаних І.П. Шарко з голосу М. Плісецького[8].

У 90-х рр. минулого століття автору цих рядків вдалося доповнити уявлення про пісенність бориславських робітників, записавши від ще живих свідків процесу видобування нафти періоду до Другої світової війни варіанти пісень, які були у вжитку в той час [14]. Внаслідок дослідження був з'ясований тісний зв'язок структури пісенного репертуару бориславських робітників з розвитком засобів виробництва і встановлена наявність специфічних сигнальних поспівок, які виконували комунікаційну функцію у процесі праці.

Впродовж XX ст. постійним об'єктом зацікавлення для фольклористів було родинне село Івана Франка — Нагуєвичі. Відмітною подією, що стала «знаменною для всієї галицької фольклористики другої половини XX ст.», була експедиція Львівської консерваторії в 1958 році [6, с. 123], учасники якої планували реалізувати два завдання: записати пісні, які співав ще Іван Франко, та зафіксувати сучасний репертуар. Така постановка проблеми давала можливість досліджувати локальний фольклор в діахронному зрізі. Задекларована мета була досягнута, внаслідок проведеної роботи зібрано понад сто народних зразків, дві третини яких становлять необрядові вокальні твори. Прикметно, що в експедиції вперше для записування був використаний магнітофон, що надало великі переваги в транскрибуванні музичного матеріалу.

Народномузична культура Нагуєвич залишалася в зоні уваги дослідників і в останній чверті XX ст., здобутки яких відображені у збірнику «Народні пісні з батьківщини Івана Франка» [11]. Ця вагома праця містить певні підсумки в збирацькій діяльності цього локусу, в ній опубліковані окремі зразки зі згаданої експедиції ЛДК, поодинокі записи різних часів, в тому числі й І. Франка та М. Павлика тощо. Але основну частину збірника становлять матеріали фольклорної експедиції Львівської обласної організації Українського товариства охорони пам'яток історії та культури в 1983 р., за участю відомих вчених-фольклористів Г. Дем'яна, В. Сокола, Г. Сокіл. Експедиція поширила свою збирацьку роботу, крім Нагуєвич, на його околиці. Хронологічні рамки записів, поміщених в збірнику, завершуються 90-ми роками, коли В. Сокіл доповнив зібраний репертуар жанрами, які були поза активним побутуванням в період панування радянської ідеології, такими, як колядки і щедрівки релігійного змісту, новотвори про національно-визвольні змагання XX ст. [11, с. 5—6].

Збірник з Нагуєвич подає народномузичну традицію західної Дрогобиччини, натомість східну Дрогобиччину репрезентує збірка «Народні пісні сіл Гаї Верхні та Гаї Нижні на Дрогобиччині», опублікована за матеріалами експедиції ДДПУ імені Івана Франка, здійсненої у 2004 р. і продовженої індивідуальними записами автора цієї статті [12]. Це монографічне видання містить біля 500 пісень, які охоплюють всю жанрову структуру локального репертуару, серед них багато обрядових пісень, що знаходяться в пасивному побутуванні. У результаті публікації зібраного пісенного масиву в науковий обіг введений досить об'ємний і цікавий матеріал.

Отже, в цілому процесс збирання народнопісенних матеріалів на Дрогобиччині налічує вже 150 років. Почавшись всередині XIX ст., цей процес ін-

---

6 У статті «Іван Франко і бориславський фольклор» [14] ця експедиція помилково зазначена 1957 роком.

7 У вигляді рукопису вона знаходиться в архіві М. Плісецького.

8 На жаль, місце знаходження архіву М. Плісецького на сьогодні нам (Л. Ф.) не відоме.

тенсифікувався в наступному XX ст., а якість записів вдосконалювалась паралельно зі зростанням технічних можливостей записування. Тим самим було суттєво поповнено джерелознавчий фонд регіонального та вітчизняного фольклору, що розширює можливості для дослідницької роботи.

1. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтва, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України (далі АНФРФ ІМФЕ). — Ф. 28—3. — Од. зб. 40—43.
2. АНФРФ ІМФЕ. — Ф. 34—3. — Од. зб. 36.
3. АНФРФ ІМФЕ. — Ф. 29—3. — Од. зб. 444.
4. *Басс І.* Іван Франко: Життєвий і творчий шлях / І.І. Басс, А.А. Каспрук. — Київ : Наукова думка, 1993. — 456 с.
5. *Галик В.* Археологічні та етнографічно-фольклорні знахідки Івана Франка на території Дрогобицько-Самбірського Підгір'я: Спроба каталогізації / Володимир Галик // Дрогобицький краєзнавчий збірник. — Вип. IX. — Дрогобич : Коло, 2005. — С. 31—41.
6. *Добрянська Л.* Експедиція Львівської консерваторії в село Івана Франка / Ліна Добрянська // Етномузика / упоряд. Б. Луканюк. — Львів, 2007. — Ч. 2: Збірка статей та матеріалів на честь ювілею Івана Франка. — С. 123—147.
7. *Кияновська Л.* Українська музична література: Навч. посіб. / Л. Кияновська. — Львів : Тріада плюс, 2009. — 356 с.
8. *Мудрий М.* «Згадки з життя свого і своєї родини». Спогади Тита Ревакoвича як джерело до історії Галичини XIX століття / Мар'ян Мудрий // Записки наукового товариства імені Шевченка. — Том CCLII. Праці Комісії спеціальних (допоміжних) історичних дисциплін. — Львів, 2006. — С. 708—762.
9. Нариси з історії Дрогобича (від найдавніших часів до початку XXI ст.) / ДДПУ ім. І. Франка, істор. факультет / наук. ред. Л. Тимошенко. — Дрогобич : Коло, 2009. — 320 с.
10. Народні пісні в записах Івана Франка / упоряд., вступ. ст., прим. О.І. Дей. — Київ : Музична Україна, 1981. — 336 с.
11. Народні пісні з батьківщини Івана Франка / зібрав, упоряд. Сокіл В.В. — Львів : Каменяр, 2003. — 407 с. : нот.
12. Народні пісні сіл Гаї Верхні та Гаї Нижні на Дрогобиччині / записи, нотні транскр., упоряд., вступна стаття Л. Федоронько. — Дрогобич : Котермак ; УЕЛФ, 2008. — 504 с. : нот., фото.
13. *Сокіл Г.* Перша наукова експедиція Львівського відділення інституту фольклору на Дрогобиччину / Ганна Сокіл // Народознавчі зошити. — 1999. — № 3. — С. 399—401.
14. *Федоронько Л.* Іван Франко і бориславський фольклор / Лідія Федоронько // Бойківщина: Науковий збірник. — Дрогобич : Бойківщина ; Коло, 2007. — Т. 3. — С. 171—180.
15. *Франко І.* [Із уст народа]. Кошут і Кошутська війна / І. Франко // Житє і слово: Вістник літератури, історії і фольклору / видає Ольга Франко. — Львів, 1894. — Т. І. — Кн. 3. — С. 461—477.

Fedoron'ko Lidia

ON DROHOBYCH REGIONAL SUNG FOLKLORE AND THE HISTORY OF ITS RECORDS

The article is dedicated to a problem as to the formation of source informative base of sung folklore materials that had been taken into consideration people's songs of Drohobych land. The study has traced T. Revakovych' and I. Franko's initial efforts of records, as well as type and nature of the the late XIX c. of sung repertoire genre structure. The new stage of XX c. sung folklore gathered along the various sites of Drohobych land has been described by means of professional approach in fixing the melodies, lyrics, and comments.

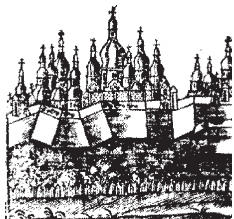
Keywords: folk songs, Drohobych land, genre structure, repertoire.

Лидия Федоронько

К ИСТОРИИ ЗАПИСЕЙ ПЕСЕННОГО ФОЛЬКЛОРА ДРОГОБЫЧЧИНЫ

Статья посвящена проблеме формирования источниковедческих материалов песенного фольклора на Дрогобычине. Прослежен исходный период записей, сделанных во второй пол. XIX в. Т. Ревaковичем и И. Франко, а также тип и характер жанровой структуры песенного репертуара. Исследован новый этап работы по собиранию песен в разных территориальных локусах Дрогобычины в XX в., отмеченный профессиональным подходом к фиксации мелодий, текстов песен и комментариев к ним.

Ключевые слова: песенный фольклор, Дрогобычина, жанровая структура, репертуар.



Публікації

Оксана САПЕЛЯК

ЕТНОГРАФ, ІСТОРИК, СВЯЩЕНИК-МІСІОНЕР, ПАТРІОТ О. ІВАН БУГЕРА

Розкривається подвижницька діяльність священика Української Греко-Католицької Церкви о. Івана Бугери, вихідця з лемківського краю, на ниві української культури. Подається лист дружини отця п. Катерини до єпископа А. Сапеляка, який засвідчує про жертовне життя подружжя як місіонерів серед української громади в Парагваї.

Ключові слова: Лемківщина, просвітництво, проповідництво, Парагвай, українська діаспора, жертовність.

Переді мною скромно видані книжки: «Українське весілля на Лемківщині» [2], «Звичаї та вірування Лемківщини» [3]. Автор — Іван Бугера. На обкладинці другої з них — українська церква. Малюнок чи конкретний храм? І хто він — Іван Бугера? Хотілося б знайти відповіді на ці та інші запитання.

Про багатьох українських дослідників, письменників, учених нелегко знайти відомості. Тим більше про місіонерів. На щастя, у семи номерах часопису «Наша мета» (Торонто, Канада) за 1967 р. опубліковано статтю єпископа Андрія Сапеляка «Світлі постаті українського духовенства», в якій автор розповідає про надзвичайну людину — отця Бугеру, головно його діяльність серед українців Парагваю.

Іван Бугера народився 6 жовтня 1898 року в с. Бовино Перемиського повіту (нині — Польща). Закінчив українську Перемиську гімназію. Згодом він вояк Австрійської армії в чині обер-лейтенанта. Був поранений на італійському фронті. Учасник визвольних змагань за незалежність України в легендарній Українській Галицькій армії. Після війни продовжив студії: навчався у Львові й Перемишлі на богословії.

Від 1925 до 1944 року о. Іван душпастирює на Лемківщині — у с. Милик Новосандецького повіту. Власне, як вдалося вияснити, на обкладинці праці «Звичаї та вірування Лемківщини» — світлина храму з цього села. Попри виконання своїх безпосередніх обов'язків пароха він збирає і публікує етнографічні та фольклорні матеріали краю, популяризує лемківську народну культуру. У слові від Видавництва до книги «Українське весілля на Лемківщині» акцентується: «Велике культурне діло зробив автор цієї книжки Іван Бугера, збираючи пильно всі українські весільно-обрядові пісні на Лемківщині, бо вони відкривають перед нами чисту душу наших братів-лемків та цілому українському народові вказують, що засянські лемки — це наші брати з крови і кости, їхня краса — поезія — це наша спільна поезія… Ми, українці-лемки вдячні авторові за його щиру працю» [2, с. 3]. Слово «поезія» вжито у широкому його розумінні, йдеться не тільки про пісенний матеріал, але й поезію обрядовості, ілюстровану цікавими світлинами: весілля в с. Завадка Риманівська, лемківські «гудаки» (музиканти. — *О. С.*) із с. Злоцько, коровай з с. Явірник Руський та ін. У той період діяльності отця Бугери, доволі багатий на публікації, було ви-

дано[1]: «Цікаві лемківські слова» (Львів, 1933); «Найчастіше вживані німецькі слова в лемківській говірці» (Львів, 1934); «Лемківський словник» (Львів, 1938); «Криниця, село й живець» (Львів, 1938). Отець Іван Бугера також і долучається до видання лемківської літератури, зокрема Ю. Тарнович у передмові до «Ілюстрованої історії Лемківщини» (Львів, 1936) дякує о. Бугері за надіслані фотографії: «Зокрема вважаю своїм милим обов'язком відмітити, що до оформлення цієї книжки надісланими знимками або готовими клішами причинилися: Впр. о. Іван Бугера (Милик), о. Петро Андрейчик (Війське)...».

З листа Катерини, дружини отця Івана, до владики Андрія Сапеляка довідуємося, що за почином о. Бугери було засновано на Лемківщині Братство св. Володимира, Апостольство Молитви, Братство Покрови Пресвятої Богородиці, кооперативи «Лемко — зоря Яворина» та читальні «Просвіти». Отець Бугера — співробітник першого в цьому краю українського національного часопису «Наш лемко» [1, лист від 29 вересня 1967 р.].

Дім священика Івана Бугери неодноразово відвідував єпископ Йосиф Коциловський. Під час однієї із зустрічей виник задум побудувати в с. Жегестів «Відпочинковий дім». Катерина Бугера згадувала, скільки праці, зусиль і любові вкладав її муж у цю справу: «Вставав о 4 год. ранку, читав Службу Божу, на скору руку снідання, і о 6 год. рано від'їздив на будову. Вертав увечері. Зимою їздив залюбнями своїми кіньми раз на тиждень контролювати, як сторож добре пильнує, бо в магазині було багато дорогого матеріалу для будови» [1, лист від 29 вересня 1967 р.]. Два роки безнастанної праці, доки дім було споруджено. Оскільки будова велася без дозволу, поляки подали на отця в суд. Справу розглядали в Кракові. Будівництво дозволено продовжувати, але о. Іван мусив заплатити штраф (100 зл. — тоді чималі гроші) власним коштом. У санаторії було споруджено й капличку в українському стилі.

На освячення новозбудованого дому прибув єпископ Коциловський, який, дякуючи отцеві за труд, запропонував гонорар. Священик коротко відповів: ***«Я не трудився за гроші. Я жертвую свою працю для добра Товариства «Єпархіальна поміч»*** [1, лист від 29 вересня 1967 р].

Щедро жертвував отець Іван свій час і зусилля на просвітницьку працю. Насамперед мається на увазі його проповідництво. Кожна проповідь священика — добре продумана, підготовлена. Священики, яким довелося слухати о. Івана, висловили думку про необхідність підготувати ці проповіді до друку. Як наслідок, 1934 р. появилась перша частина книжки «Науки на свята» (с. 1—38) і 1935 р. — друга частина (с. 39—74). У вступі до першої частини автор пише: «На душі мені лежало тільки те, щоб Всч. і Впр. Отцям дати сам матеріал для проповідей».

Кожна подана в книзі стаття — урок, який навчає правд християнської віри, любові до Бога, подяки Ісусові Христові, Богоматері. І не тільки! Водночас це доступні для найширшого загалу студії історії України, і головне — наука знати і шанувати своїх героїв: «Людина в усі часи шанувала своїх предків чи героїв. І ця пошана приносила їй честь... Пошана правдивих героїв вказує на здоровий дух народу, тоді як одушевлення фальшивих героїв — знак упадку» [4, с. 19]. До речі, він прямо говорить про підміну українських героїв фальшивими у Совєтському Союзі: «Ото стоїть металева статуя чоловіка; ...його кулак з гнівом конвульсійно зноситься до неба, образ упертості й бунту, усоблений дух революції» [4, с. 19].

Довідуємося, як він знайомив селян з історичними постатями Богдана Хмельницького, Івана Мазепи та іншими Великими Українцями, з творчістю Тараса Шевченка, Маркіяна Шашкевича, щедро їх цитував.

Отець Бугера навчав зберігати цінності народної культури: «Дякуймо сердечно Богові, що пізнали красу нашого найдорожчого греко-католицького обряду, пізнали гідність нашого народного імені, що полюбили наші рідні звичаї й свою рідну мову...» [4, с. 19]. Просто, доступно, зрозуміло отець говорить до своїх парафіян про, власне, ті речі, які становлять фундамент нації. Як же по-сучасному звучать слова о. Бугери, виголошені в лемківському храмі на свято Зіслання Святого Духа: ***«Народність є дар Божий, що його кожному Бог вкладає до колиски...»!*** Другий дар — то дар рідної мови: ***«Бог***

[1] Цих видань на сьогоднішній день віднайти не вдалося, однак інформацію про них подає автор статті зі слів єпископа Андрія Сапеляка, із яким о. І. Бугера був у досить близьких приятельських стосунках. — Прим. ред.

хоче, щоб ми рідною мовою служили Йому і своєму народові» [5, с. 63].

Водночас отець застерігав від національної нетерпимості: «Переоцінювання власної національності провадить до пониження й ненависті до чужого народу, а це веде до війни, кровопролиття, непорозумінь і незгоди між народами, що їм усім Господь призначив на цій землі відповідне місце» [5, с. 67].

Проповіді о. Бугери — це й уроки міжсусідських і родинних відносин. Винятково важливою у збереженні релігійних і національних цінностей він вважав жінку-матір: ***«Щасливі ті люди, щасливі ті народи, яким життя дала побожна й свята матір»*** [4, с. 29].

Тоді, на початку XX ст., у лемківському селі о. Бугера навчав довіряти Божому Провидінню. У відповідь на жорстокість і брутальність комуністичної системи він казав: «І що ж! Може, ми пропадемо? О, ні! І ще раз, ні! Народ, що має таку славну Батьківщину, таку славну історію, народ, що є вічним мешканцем цієї країни, що її зросив своєю кров'ю і застелив своїми кістьми, не може пропасти. Ми віримо, що Україна воскресне в славі й величі...» [5, с. 42—43].

Воєнна завірюха закинула о. Бугеру і його дружину Катрю, кваліфіковану вчительку, в далеку Швейцарію. Подружжя одержало тут вигідну пропозицію вчителювання. Окрім того, їх запрошували у Францію, де відкривалася школа для дітей українських біженців. Там чекала не тільки висока зарплата, але й безкоштовне авто, комфортні побутові умови, близькість до столиці.

Важко уявити, аби хтось відмовився. Тільки не отець Бугера. Він прийняв інше рішення. В той самий час архієпископ Іван Бучко, повернувшись із візитації до країн Південної Америки, розповідав про плачевне становище Української Церкви. Особливо у Парагваї. 1948 року вже немолодий, 50-річний, отець Іван їде до Парагваю. Щоб заробити на прожиття, він важко працював на земельній ділянці, котру мусив придбати. Сестра Володимира (ЧСВВ) так згадує відвідини дому священика: «Коли я побачила їх так спрацьовані і мозольні руки, то не повірила своїм очам, що то руки священика...». І далі вона розповідає: «... Убога хатинка, крита соломою, поділена на три частини. В однім кутку кухня, в другому — лежала бавовна, що назбирали, дерев'яне ліжко, за матрас служила солома. Замість стола — пачка, крісел не було, сиділи на ліжку» [1, лист від 6 липня 1967].

Більше 19 років отець Іван Бугера трудився у Парагваї, дивуючи своєю жертовністю всіх, хто його знав. Незважаючи на похилий вік, верхи на коні об'їжджав українські колонії, розкидані серед парагвайських лісів. Священича праця тоді була непростою: церковні речі, скажімо, отцеві доводилося возити з собою верхи на коні чи возом. Для Богослужб слугували домівки когось із парафіян, у кращому разі доми «Просвіти». Попри те він організовував нові парафії, готував молодь, а часто й дорослих до першого Причастя. Одразу після прибуття до цієї країни почав будувати храм Успіння Пречистої Діви Марії в колонії Фрам. 1949 року розпочав спорудження церкви на власній земельній ділянці, котру подарував українській громаді в м. Енкарнацьйон. Згодом почав будівництво храму в містечку Кармен дель Парана, куди він у 1956 р. перебрався жити і залишався тут до кінця свого життя.

В одній із подорожей до української громади о. Бугера важко захворів. Через кілька днів, 28 травня 1967 р., перший український священик Української Греко-Католицької Церкви у Парагваї помер.

Отець Іван Бугера користувався великою повагою і любов'ю не тільки українців греко-католиків, а й православних, заслуженою пошаною всіх мешканців регіону. У похоронних Богослужбах взяло участь шістнадцять римо-католицьких священиків, чотири українські священики прибули з Аргентини.

І тут, як і на Лемківщині, свою місійну діяльність о. Бугера не обмежував тільки виконанням священичих обов'язків, а розумів її як постійну невсипущу працю для збереження українських традицій, материної мови, навчання історії України. Отець підготував і провів десятки національних свят і академій. Як усе жертовне життя, таке ж і передсмертне бажання місіонера — залишити справу духовної опіки над парагвайцями українського походження тим, хто продовжуватиме започатковане ним діло [6, с. 314]. Тому передав у спадок свій дім та земельну ділянку монахам-отцям Студитам. 1974 року Студити оселилися в домі о. Івана, ревно провадили душпастирську працю серед українців. Завдяки місіям оо. Студитів під керівництвом тоді ще отця Любомира Гузара виникли нові українські церковні громади.

Отже, хто він, о. Іван Бугера? Лемко? Парагваєць українського походження? Відповідь однозначна: **Українець, справжній Герой**, який на вівтар Вітчизни поклав час, здоров'я, матеріальні вигоди, свої знання, ніколи не відступив від кредо, що його окреслив собі 1925 р. до першої своєї Служби Божої: «Бо я не шукаю моєї волі, але волі Того, Котрий мене послав» (Єв. Св. Йоана, 5.30). Патріотизм о. Бугери воістину жертовний: «... Труд важкий, гарячка невдержима».

В архіві єпископа Андрія Сапеляка зберігається лист Катерини Бугери до владики від 26 вересня 1967 р. (Парагвай, м. Кармен дель Парана), який проливає світло на один день із буденного життя отця. Цей лист, в першу чергу, засвідчує про самого його автора — дружину о. Бугери, її високу освіченість, неабиякий літературний хист і, заразом, цілковиту самопожертву свого життя, разом із своїм чоловіком, задля місіонерського служіння українській громаді на чужині, задля збереження її у традиційних національних християнських цінностях. Отож передруковуємо цей лист для сучасного читача.

Катерина БУГЕРА

Зустріч з давуном (Boa constrictor)

Одної неділі о. Іван встав раненько, ще було темно.

— Чого так рано встаєш? — запитала я. — Їдеш аж о шостій.

— Встав, щоб злапати коня, бо стоїть завсіди раненько коло стодоли. Як тільки сонце зійде, він забирається на пашу, і тоді шукай його зо дві години.

Обув ґумові чоботи, бо роса, і пішов надвір. За добру хвилю вернув:

— Вже злапав, дав їсти і лягаю ще на годину.

О 5-ій встав отець другий раз. Напоїв коня, осідлав, вернув до хати, вимив руки, взув черевики, убрав чорні сподні, білу блюзу, заложив білий солом'яний капелюх, взяв торбу з річами, прив'язав до сідла і сів на коня. Переїхав браму, зняв капелюх і поїхав на вулицю Четверту на Богослужбу. Святу Літургію скінчив о годині 12-ій. За годину обід, і по обіді — відпочинок. Було душно і парно, мов у московській парні. Сорочка прилипла до спини, але отець смачно заснув на лежаку під параїсом. Година третя. Він пробудився. Кінь стояв осідланий, чекав. Отець встав, поздоровив дяка і його дружину, сів на коня і поїхав.

Кінь весело порскав раз-у-раз, значить був вдоволений, що вертаєся додому. Вже заїхав половину дороги, зо 5 кілометрів. Сонце високо стояло на небі. Нараз кінь став дуба передними ногами. Отець подумав, що так собі на примху, потиснув ліцкою, але дарма: кінь сп'явся на передні ноги догори. Ґурт на сідлі пук і він впав догори ногами на землю. Щастя, що мав мешти на ногах, а то був би зламав праву ногу, мешт зістався у стремени, а він з цілою ногою в шкарпетці упав на землю. Як упав, то аж в очах потемніло. Але як устав, то відчув, що нічого не сталося. Одна нога боса, капелюх вітер покотив десь далеко, кінь з торбою погнав вперед. Отець став придивлятися і шукати причини. Дивиться: а там лежить змій на цілу дорогу і спить, мимо того, що кінь перескочив через него. Мав 5 метрів, бо тільки мала дорога. Голову тримав догори. Отець скорим кроком подався назад. Так відбіг, може, п'ятдесят кроків і оглядаєся: потвора далі спит.

Він без капелюха, в сорочці, одна нога боса. Роби, що хоч, а тут вже по четвертій. Став думати, що робити. Йти вперед неможливо, вертатися на Четверту — задалеко. Інакше нема ради: тільки вилізти на дерево, набрати каміння і кидати до потвори, щоби увільнила дорогу. Виліз високо на дерево, став придивлятися на него. Взяв камінь з кишені та став міряти. Втім побачив, що з ліса вийшли на дорогу серни. Вони вечером дуже часто виходять пастись на дорогу. Отець сховав камінь в кишеню і ждав. Добре знав, що потвора їх зачує, скочить на них і увільнить дорогу. Так і сталося. Як тільки серни почали скубати траву, потвора піднесла голову на півметра високо в сторону бідних звірят, моментально звилась в клубок і скочила в сторону своєї добичі.

Серни скочили в ліс, давун за ними повз, як стріла. З дерева о. Іван бачив далеко, як гілля подавалося на боки. А далі зникло все з очей. Тілько десь дуже далеко пищало страшенно сернятко, як дитина. Потвора такой зловила добич. «Злізай, Іване, — сказав отець сам до себе, — з дерева, і одною босою ногою, без капелюха, без

коня мандруй додому». Найгірше йому шкода було чаші й антимінса, бо не міг би довший час правити Служби Божої. Так дійшов до того місця, де упав. У фосі лежав його мешт. Підніс він його, обувся і пішов дальше. Яких сто кроків знайшов антимінс і чашу. Дуже втішився, забув усю біду і пішов дальше. За конем і сліду не стало. Він погнав там, звідки отець Іван його купив. Реверенда, книжки випали.

Година четверта і пів, а його нема. «Певно, для того, що велика спека», — подумала я.

— Діти, встати до молитви, підете додому, бо сонічко вже низько.

Кожду неділю я вчила релігію. Втім заплескав хтось сильно під брамою. Підбігла я скорим кроком і побачила двох хлопчиків, які тримала в руках книжки. Я спитала: «Чого хочете?»

— Це, певно, книжки вашого падре. Ми пішли в ліс за овочами і найшли. Це з хрестиками, десь падре загубив.

Я взяла книжки до рук і пізнала шкіряний требник.

— А падре не бачили? — спитала.

— Ні, — сказали хлопчики. Тільки, як ми з Другої скрутили, то якийсь гнідий кінь гнав, як шалений.

Я подякувала хлопчикам, дала 5 ґваранів і понесла книжки у хату. Вже плачу, бо бачу, що біда. Думаю: «Пропав отець. Кінь, певно, наполошився чогось у лісі, скинув отця на землю. Може, забився, а, може, лежить з поломаними ногами й ребрами, розбитою головою в крові на дорозі. Також можливо, що тутейші, бачачи осідланого коня, отця Івана забили, а все зрабували». Тут крадіж коний трафляєся і тепер дуже часто. «Треба скоро бічи до сусіди, щоб люди ішли чим скорійше шукати отця, поки день».

Ще не добігла до брами, дивлюся: якийсь чоловік несе щось чорне на руці. Робітник зближився на 2 кроки до мене і сказав:

— Найшов Вашого падре убрання на дорозі. Чи падре є вдома?

— Ага, — подумала я, — забили і приносять убрання, щоб затерти сліду.

Взяла реверенду, подякувала і сказала:

— Прийдеш завтра раненько, то падре тобі заплатить.

Чоловік зараз пішов, а я, щоб не тратити часу, кинула реверенду через браму на своє подвір'я і бігом з плачем до сусіди. Ще ані 20 кроків не одбігла від своєї брами, аж хтось з дороги кричить:

— Синіора! Синіора!

Вертаюсь знова під свою браму і бачу чоловіка, що несе сідло. Десь припадково найшла в кишені 10 ґварані. Дала чоловікові, а сідло кинула на подвір'я. Сама, вже вголос плачучи, побігла до сусіда Дмитра Багери, щоб чим скорійше ішов з людьми шукати отця. Прибігла на подвір'я, а він сидить з п. Вереткою і п'ють вино.

— Слава Ісусу Христу! — кажу.

— Овва, ту що, що імосць так плачуть. Може, що здохло?

— Ні, — віповідаю, — вдома все добре, але хиба не бачили, як тутейші поприносили отця речі, а самого отця нема.

— То біда-а-а-а, — сказав Багера. — Певно, драньк кінь скинув отця, щоби хоч Господь Милосердний дав, щоби не було якого злого випадку.

Я ще гірше настрашилася. Серце б'є, сльози котяться, як горох, ноги і руки трясуться, в очах темніє і от-от впаду на землю.

Старий Багера встав і сказав:

— Берім, куме, киї. По дорозі ще декого закличем і мусимо десь здибати отця, поки день.

Ці слова мене зрівноважили. Вони йдуть наперед. А я за ними. Вийшли на дорогу. Зайшли не більше 50 м. Я якось автоматично поглянула з долини вгору і своїм очам не вірю: на горбочку, коло церкви, стоїть о. Іван і хреститься. Певно, дякував за щасливий поворот. Мені ще смуток, бо щось на голові біле. Певне, голова забинтована.

— А дивіть, отець на горбочку, — сказала я.

— Богу дякувати, — сказав Багера.

Ми пристанули, а отець, побачивши нас, скорим кроком зближався.

— Слава Ісусу Христу, сусіди! Де так під вечір вибралися з киями, ще і їмосць з вами? Певно, чогось шукаєте? Може, мені щось утікло з патери?

— Та ні, отець, ми ішли шукати Вас.

Отець Іван став вголос сміятися:

— Та я військовий чоловік, з біди якось все вилізу.

Я зняла хусточку з голови отця. Він положив її від сонця, бо капелюх вітер забрав хтозна-куди.

— Ну, розкажіть, отче, як-то було?

— Ходім, сусіди, до мене додому, сядем під параїсом, і я розкажу вам свою пригоду.

Отець став оповідати, як заїхав на давуна... Випили каву.

— Ходім, куме, додому, а отець хай йдут одпочивати, бо мають по чім.

Отець пішов у хату, а я відпровадила обох до брами. По дорозі чую таку розмову обох кумів:

— Ледве ми допросилися Господа Бога, що дістали священика і був би днесь пропав.

— Так, так, куме, — відповів Веретка, — якби не владика Іван Бучко, то і до нині не мали би священика. Наші діти були би повиростали на дикунів. Дай йому, Боже, сто літ прожити. Коли поїдемо до міста?

— Сей раз поїде отець. Я дуже люблю з ним їхати, бо вони через дорогу багато цікавого оповідають. На шесту ранком хай будуть готові. З Богом і доброї ночі!

1. Архів єпископа Андрія Сапеляка. О. Іван Бугера. Парагвай.
2. *Бугера І*. Українське весілля на Лемківщині / Іван Бугера. — Львів, 1936. — 70 с.
3. *Бугера І*. Звичаї та вірування Лемківщини / Іван Бугера. — Львів, 1939. — 40 с.
4. *Бугера І*. Науки на свята / Іван Бугера. — Львів, 1934. — Ч. І. — 38 с.
5. *Бугера І*. Науки на свята / Іван Бугера. — Львів, 1935. — Ч. ІІ. — С. 39—74.
6. *Кривінський В*. Українці у Парагваю / В. Кривінський // Світло. — 1977. — Вересень.

Oksana Sapelak

ON REV. IVAN BUGERA, PRIEST, MISSIONARY, ETHNOGRAPHER, HISTORIAN

In the article have been exposed devotional activities by Rev. Ivan Bugera, person of Lemko birth, priest of Greek-Catholic Church, religious and cultural educator of Ukrainian emigration. Letter of Lady Kateryna, Rev. I. Bugera's wife to Bishop A.Sapelak bearing witnesses to the couple's devotional missionary in Ukrainian community of Paraguay has been presented.

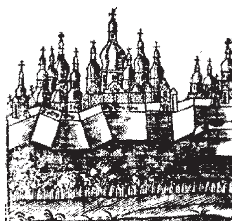
Keywords: Lemko land, enlightenment, homily, Paraguay, Ukrainian diaspora, devotion.

Оксана Сапеляк

ЕТНОГРАФ, ИСТОРИК, СВЯЩЕННИК-МИССИОНЕР, ПАТРИОТ ИВАН БУГЕРА

Раскрывается подвижническая деятельность священника Украинской Греко-Католической Церкви о. Ивана Бугеры, выходца из лемковского края, на ниве украинской культуры. Приводится письмо жены священника, г-жи Екатерины к епископу А. Сапеляку, свидетельствующее о жертвенной жизни супругов как миссионеров среди украинской общины в Парагвае.

Ключевые слова: Лемковщина, просвещение, проповедничество, Парагвай, украинская диаспора, жертвенность.



Конференції

Степан ПАВЛЮК

КУЛЬТУРНА ПАСІОНАРНІСТЬ УКРАЇНЦІВ У МІЖВОЄННИЙ ЧАС ЯК СУТТЄВИЙ КОМПОНЕНТ САМОУТВЕРДЖЕННЯ

(Доповідь на міжнародній науковій конференції «1914— 2014. Від війни імперій до діалогу культур». Культурна спадщина: трактування, збереження, спільна відповідальність)

Людство намагається убезпечитись від катастроф, які несуть війни, збройні вирішення політичних непорозумінь між народами, державами, та внутрішньодержавних агресивних протистоянь, внаслідок чого людська цивілізація зазнає непоправних втрат, зокрема людських. Руйнується господарство, економіка. А ще — гинуть у пожарищах воєн культурно-мистецькі надбання. Фактично і водночас естетично збіднюється цивілізація. Запобігти такому розвитку негативних наслідків уже напрацьовані у світі різноманітні механізми, засоби, усталені принципи, теоретичні розробки, практичні технології тощо. Нам, учасникам сьогоднішньої зустрічі, які наділені певними регламентними уповноваженнями, при самоусвідомленні важливої цивілізаційної місії на збереження творчого спадку Людства, необхідно моделювати спільні зусилля, щоб якомога менше було втрат, незалежно від того, де цю чи іншу пам'ятку може спіткати лихо. І наша у конференційному форматі зустріч спільноєвропейського представництва разом із керівниками пам'ятоохоронної сфери багатьох держав Європи стала яскравим підтвердженням високих естетичних, гуманних намірів і дій.

Ефективним засобом у великоформатних програмах міжнаціонального масштабу у гуманітарній сфері, зокрема у сфері культури, є інтелектуально наповнений, професійний діалог, як результативна форма взаємодії, внаслідок якої формується нове реалістичне бачення між суб'єктами культурного процесу. Діалог культур як розширене поле культурної уваги спонукає до міжсуб'єктної поваги з позицій рівності, що диктується змістом співпраці — культурою, яка не провокує ані агресії, ані конфліктності.

Ідея діалогу двох культур якраз в українському етнічному середовищі виглядала у міжвоєнний період і майже такою ж залишилася до сьогодні, як суттєва засада реалізації програми зрусифікації України. Міжвоєнна Галичина зазнала проблем із процесом домінування польського мовного впливу. Як слушно підкреслив український вчений Олександр Майборода, російський шовінізм в Україні домагався і домагається «збереження панівного статусу меншості (російської) в мовно-культурній сфері».

Інша тенденція, як наслідок діалогу культур: твориться сурогатна українська культура в усіх її проявах, що позбавлена найсуттєвішого — етнічного колориту, етнічної неповторності як вагомої естетичної прикмети високості, цивілізаційності. Оригінальні культурні явища етносу можуть творитися тільки на етнічній території, в етнічному середовищі, саме такі сприймає людство.

Чи допустимо, наприклад, щоб Німеччина заявила про діалог своєї культури із французькою, англійською, американською, чи ба — українською? Саморозвиток своєї культури у контексті нових світових тенденцій — так!

Війни руйнують, а на спустошеному ними життєвому просторі появляється пасіонарна енергія для відновлення життя, нової творчості. Величезний простір внаслідок двох світових воєн XX століття зазнав катастрофічного понівечення, яке, на жаль, доволі відчутно торкнулося українського народу, що міцністю історичної пам'яті свого тисячолітнього буття і, очевидно, безперервного живого побутування набутої традиційності усіх сфер життя, — і при цьому будучи окупованим багатьма сусідніми державами із агресивною стратегією: політичної денаціоналізації та культурної асиміляції, — зумів зберегти у собі силове поле на чергове суспільне і культурне відродження. Окупаційні режими створювали умови для суспільного дискомфорту, зумисне фальсифікуючи історичні події, культурні явища, спотворюючи доброзичливість українців, нав'язуючи відчуття ущербності і, що найбільш несправедливо й дошкульно, — периферійності культури. Зрозуміло, зневаження етнічної історії та культури входило в колонізаторську програму засобів з метою тривалого панування, створюючи ситуацію самозневаження, принаймні байдужості до свого етнічного походження. Національна пасіонарність українців у міжвоєнний період на всіх українських землях, захоплених чужинцями, найбільш багато проявилась у широкому спектрі культури, літератури. Окрилювалось і політичне життя. Народна традиційність в особливий спосіб, через сакральне дотримання усталених норм обрядово-звичаєвої побутової практики, була невичерпним джерелом суспільної пасіонарності.

Важливо звернути увагу на досить пожвавлений рух у пам'яткоохоронній музейницькій справі, який розпочався в Україні у другій половині XIX століття, створенням муніципальних та приватних колекцій пам'яток народної культури та мистецьких творів. У Львові створені декілька музейних осередків, зокрема Міський промисловий музей, Історичний музей, Музей старожитностей Наукового Товариства ім. Т.Г. Шевченка. До речі, сьогоднішній Музей етнографії та художніх промислів, як відділ Інституту народознавства НАН України, організований у 1951 році внаслідок злиття Міського промислового музею та Музею НТШ. З-за участі НТШ та Всеукраїнського Товариства «Просвіта» розширилась мережа місцевих історико-краєзнавчих музеїв. Зокрема такий процес був характерний для західноукраїнських земель, коли виникли музеї у м. Самборі «Батьківщина», однойменний музей на Закарпатті в м. Мукачеве, Стрию, Тернополі, Коломиї та багатьох інших містах та містечках. Адже збережена пам'ятка із життєдіяльності народу чи окремого етнографічного масиву несе в собі унікальну інформацію, насамперед про рівень місцевої громадсько-побутової культури в контексті цілісної народної традиційності, і, що вагомо, про духовно-естетичну складову із широкою палітрою обрядово-звичаєвих норм.

Зверну увагу ще на одну суспільну проблему, яка стосується соціальної, політичної, а особливо культурної взаємодії між народами у різних форматах — між державними утвореннями та етнічними групами і національними меншинами у контексті їх співжиття з корінним народом. Від злагодженого, безконфліктного, всебічного спілкування залежить реальна прогресивна наповненість пасіонарної сили, характерна для українських історичних реалій, зокрема у першій половині XX століття. Українці як корінний народ створили затишок представникам інших народів на споконвіку обжитій території, розраховуючи на взаємність, злагодженість і пошанування національних цінностей; слід відзначити, що не завжди і не від усіх прихильних національних меншин проявлявся пошанівок і доброзичливість до місцевого населення. Більше того, на жаль, деякі національні меншини демонстративно підтримували агресивну окупаційну політику, втрачаючи людську рівновагу.

На щастя, не була вражена українська ментальність у ставленні до представників інших народів. Їхні культурні набутки свято береглися і бережуться. Реальна мультикультурність була забезпечена інколи жертвою своїх національних інтересів, що ставало фактором певної напруги. Ідеально мультикультурність може функціонувати у стабільних демократичних суспільствах, у яких корінна нація вирішила свої сокровенні права і перспективу демократичного розвитку, а національні меншини набули рівноправних конституційних засад для самозбереження етнічної ідентичності, і, заодно, спільно утверджують свою життєву перспективу. У такому разі мультикультурність виступає як прогресивне явище і високою прикметою цивіліза-

ційного поступу. Українці в історично складному міжвоєнні, будучи підкореною нацією, культурні надбання яких не лише принижувались, фальсифікувалась їхня мистецька цінність, але й безжалісно вивозились, — демонстрували вишукану лояльність і благородство. Наголошу тільки на прикладі циганської етнічної меншини, з якою було порозуміння, а заодно і окремі складнощі у життєвих реаліях. Адаптивний процес в іноетнічному середовищі набував характеру доброзичливого сусідства, зовсім не поступаючись своїм етнічним походженням і культурними цінностями. Однак сусідування циганської громади з корінним українським народом мав стан настороженості, деякої міри недовіри. Фактично проходила соціальна адаптація циганів з місцевим середовищем, яка не переступала межу етнокультурних традицій.

Світове пам'яткоохоронне співтовариство звертає увагу суспільств на уважному ставленні до такого масиву пам'яткоохоронної сфери, як нематеріальні пам'ятки, створені народною словесністю. Виникає небезпека для існування такого виду цінностей в окупованих регіонах, коли окупаційний режим намагається якнайбільш дошкульно поставитися до місцевого населення і його культури. Однак питання втрат нематеріального виду пам'яток характерне і високоцивілізованим державам внаслідок швидкого темпу уніфікації способу життя, домінування визнаних пріоритетних мов для спілкування у світі. Необхідне сприяння для порятунку словесних пам'яток малих народів.

На жаль, сьогодні українське суспільство ще тільки мусить усвідомити, що національна культура та мова є його базовими, буттєвими цінностями, адже поки що вони не стали його внутрішньою потребою. Наше суспільство потрібно ще виховувати в цьому напрямі, і виховувати на високих культурних зразках.

До особливо больових точок етноідентифікаційного процесу в сучасній Україні, поряд з націомобілізаційними ідеями, цілями та цінностями, належить розмивання української етнічності, яка базується на мові та історичній пам'яті. Українську мову як визначальний етноідентифікаційний чинник, як планетарну унікальність, доведено попередньою владою при президенті Януковичі до стану товару на політичних торгах, на яких відсутні щонайменші етичні принципи та панує повний цинізм. Поза тим, що українська мова як державна майже всуціль витіснена із суспільного вжитку у східному і південному регіонах України, ще й піддана зневажанню, та влада навіть не силкувалася відстояти історичне і конституційне право на її повнокровне життя. Культура і мова повинні стати наріжним каменем національної ідеї. Розуміння культури як феномену, що потужно впливає на розвиток нових технологій, кваліфікацію працівників, ефективність менеджменту, соціальні й політичні практики суспільства, мотивацію економічної діяльності, національну ідентифікацію людини і громадянина.

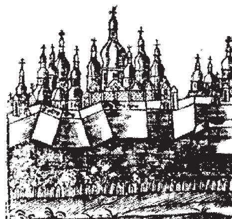
Розвинена, динамічна, доступна культура є живильним середовищем, у якому формується і реалізується творчий потенціал індивіда — головної рушійної сили науково-технологічного і суспільного прогресу, не боячись будь-яких глобалізацій.

Об'єднавчий потенціал української культури має стати потужним чинником національної ідентичності та єдності. У суспільній свідомості має утвердитися сприйняття української культури як сукупності культур усіх національних меншин та етнічних груп, інтегрованих у єдиний організм.

На тлі складних етнокультурних і етносоціальних процесів в Україні утвердження національної держави неможливе без зміцнення підвалин національної самосвідомості й національної ідентичності громадян по всьому периметрові сучасних національних кордонів, що в своїй основі ґрунтуються на сукупності етнічних чинників та мовно-культурних особливостей українців.

Визнання пріоритетності розвитку, підтримки та розширення сфери функціонування культури титульного етносу повинно розумітися як основа сталого розвитку Української держави, інтеграційний чинник національної ідентичності. Необхідно також забезпечити динамічний розвиток національних культурних індустрій як важливої складової розвитку творчого потенціалу людини, а відтак — чинника економічного розвитку країни.

Дуже важливим є те, щоб сучасне суспільство пройнялося свідомістю, що мають справу не з чимось таким, що віджило або вже відживає, а з реальністю, яка при своїй масштабній традиції та історичній глибині не перестає бути, розвиватися і функціонувати. З живою реальністю, що й тепер здатна живити загальноукраїнський культурний процес неповторними елементами національної своєрідності і захистити його від втрати своєї ідентичності в сучасному інтеграційному культурному поступі, в умовах глобалізації.



Мар'яна СЕНЬКІВ, Роман ЧМЕЛИК

ВІД ВІЙНИ ІМПЕРІЙ ДО ДІАЛОГУ КУЛЬТУР

14—15 листопада 2014 р. в Музеї етнографії та художнього промислу ІН НАН України проходила Міжнародна наукова конференція «1914—2014. Від війни імперій до діалогу культур (культурна спадщина: трактування, збереження, спільна відповідальність)». Організаторами конференції були: Український національний комітет Міжнародної ради музеїв (ICOM), Асоціація музеїв та галерей Львова, Агенція культурних стратегій, Музей етнографії та художнього промислу ІН НАН України за підтримки Міжнародної ради музеїв ICOM та ICOM Європи і за сприяння Міністерства культури України.

На конференції піднімались та обговорювались такі ключові теми, як: роль музеїв, громадських та державних інституцій у формуванні спільної відповідальності за культурну спадщину; культурна спадщина у мирний та у воєнний час: збереження, політика, етика; проблеми трактування і збереження культурної спадщини на пограниччі. Учасниками конференції були як представники України, так і Європи: Німеччини, Австрії, Польщі, Франції, Хорватії.

Із привітальним словом виступили: директор Інституту народознавства НАН України, академік, професор Степан Павлюк, професор Ганс-Мартін Гінц, президент Міжнародної ради музеїв (ICOM); доктор Дамодар Фрлан, президент ICOM Європи; Сергій Лаєвський, президент Українського комітету ICOM; доктор Василь Рожко, начальник управління музейної справи Міністерства культури України, радник Посольства Франції в Україні пан Ерік Тоссаті.

Із великою увагою та зацікавленням були вислухані доповіді проф. Степана Павлюка (Україна) «Культурна пасіонарність українців Галичини у міжвоєнний час як суттєвий компонент самоутвердження», проф. Ярослава Грицака (Україна) «Україна, 1914—2014: незакінчена війна», д-ра Єжи Гальберштадта (Польща) «Як європейські музеї трактують проблеми націоналізму, починаючи з 1914 року». Після цього були заслухані повідомлення керівника Департаменту з охорони культурної спадщини за кордоном Міністерства культури і культурної спадщини Республіки Польща Міхала Міхальського (Польща) про спільну культурну спадщину Львова та д-ра Оксани Годованської (Україна) на тему уявлень про національну культурну спадщину в підручниках з історії.

На наступному засіданні проф. Жан-Ноель Ґрандгомм (Франція) виголосив доповідь на тему

«Пам'ять Першої світової війни в Ельзас-Лотарингії: двоїстість спадщини». У повідомленнях Юлія Буйських (Україна) розповіла про життя сільських релігійних будівель в українській усній традиції, Микола Проців (Україна) окреслив стан збереження польської, єврейської і вірменської спадщини у Бережанах та Вікторія Маліцка (Польща) презентувала культурну спадщину Львова як частину туристичної індустрії.

Чергове засідання розпочав амбасадор, проф. Якуб Форст-Батталья (Австрія) доповіддю «Збереження культурної спадщини: історичні, дипломатичні та моральні аспекти». Д-р Дамодар Фрлан (Хорватія) зосередився на темі «Діалог культур: чи допомагає він запобігти політичній напруженості?». Д-р Роман Чмелик (Україна) у своєму виступі акцентував увагу на культурній спадщині українсько-польського пограниччя, її етнічній приналежності та суспільній відповідальності. Д-р Людмила Булгакова (Україна) експонувала білорусько-українські паралелі у зоні міжетнічного прикордоння. Молоді дослідники із Ужгорода Василь Коцан і Тетяна Сологуб-Коцан поділилися досвідом дослідження, функціонування і популяризації культурної спадщини національних меншин Закарпаття.

Наступного дня д-р Андреас Лєне (Австрія) представив аналіз «Актуальності значення пам'яток війни для суспільства і політики». Доповненням теми і перенесенням на український ґрунт були повідомлення київського культуролога Миколи Скиби про висвітлення теми війни в краєзнавчих музеях та львівської дослідниці д-ра Ірини Горбань про «радянізацію» музейного середовища Львова у вересні 1939 — червні 1941 року. Проф. Поліна Вербицька (Україна) розповіла про місію культурної спадщини у процесі переходу від війни до миру.

Під час конференції відбулася фахова дискусія на тему «Культурна спадщина: спільна відповідальність». Ключові виступи виголосили професор Ганс-Мартін Гінц, д-р Володимир В'ятрович, директор Українського інституту національної пам'яті та д-р Василь Рожко.

Модераторами засідань виступили: Роман Чмелик (Львів), Сергій Лаєвський (Чернігів), Світлана Остапова (Одеса), Зеновій Мазурик (Львів), Микола Скиба (Київ).

Партнерами конференції були: Посольство Франції в Україні, Французький інститут в Україні, Французький Альянс у Львові, Австрійський культурний форум у Києві, Австрійська служба академічних обмінів у Львові, Польський інститут у Києві. Організація конференції стала можливою за фінансової підтримки Міжнародної ради музеїв, осідок якої знаходиться у Парижі.

У рамках конференції 14 листопада о 17.00 в Музеї етнографії та художнього промислу ІН НАН України відбулось урочисте відкриття виставки «СВОЄ/ЧУЖЕ. Про що мовчать музейні пам'ятки». Експозиція складається з п'яти тематичних блоків: «Колекція Підгорецького замку: мандри крізь віки», «Збірка Болєслава Ожеховича у вирі подій двох світових воєн», «Sacrum versus profanum», «Переплетіння: події, люди, пам'ятки», «Століття втрат і виклики сьогодення». Головний лейтмотив виставки — відповідальне ставлення до культурної спадщини незалежно від її етнічної, релігійної або іншої приналежності та впливу політичної кон'юнктури, важливість врахування динаміки змін значень, сприйняття та інтерпретації об'єктів культурно-мистецької спадщини. Організаторами виставки стали: Український національний комітет ICOM, Асоціація музеїв та галерей Львова, Музей етнографії та художнього промислу ІН НАН України. Авторство ідеї та концепції проекту належить Романові Чмелику, Ірині Горбань, Зеновію Мазурику та Катерині Чуєвій. Координатором виставки виступив Роман Чмелик, куратором — Ірина Горбань, дизайнером — Остап Лозинський. Партнери проекту: Львівський історичний музей, Львівська національна галерея мистецтв імені Б.Г. Возницького, Національний музей у Львові імені Андрея Шептицького, Львівський музей історії релігії.

Організація виставки стала можливою завдяки фінансовій підтримці Програми І 3 «Ідея — Імпульс — Інновація» Фонду Ріната Ахметова «Розвиток України».

Своєрідними підсумками конференції та виставки стали попередні домовленості з керівництвом Міжнародної ради музеїв про необхідність реалізації в приміщенні ЮНЕСКО в Парижі проекту, який би дав можливість ознайомити світову спільноту із реальним станом збереження і загрозами для музейного фонду України в умовах російської окупації Криму та на частині території Донецької та Луганської областей, зайнятій проросійськими сепаратистськими і терористичними організаціями.

Рецензії

Михайло ГЛУШКО

НОВЕ СЛОВО ПРО ІСТОРІЮ, КУЛЬТУРУ І ПОБУТ УКРАЇНЦІВ ОДЕЩИНИ

Кушнір В.Г. Господарсько-побутова адаптація українців південно-західного степу і Нижнього Подунав'я (друга половина XIX — перша половина XX ст.) / В.Г. Кушнір. — Одеса : КП ОМД, 2012. — 191 с. : іл.

Наприкінці 90-х років минулого століття до моїх рук потрапив навчальний посібник «Народознавство Одещини» зовсім невідомого мені автора — В'ячеслава Кушніра [6][1]. Згодом, після знайомства з цією книжкою, визріла ідея підготувати розвідку про наявну навчально-методичну літературу, яка стосувалася традиційно-побутової культури окремих етнографічних та адміністративно-територіальних одиниць України. Реалізовуючи задум, 2003 р. у періодичному виданні «Україна модерна» опублікував оглядову статтю «Регіональні посібники з українського народознавства» [2], в якій неодноразово згадується і названий посібник.

Студіював «Народознавство Одещини» з підвищеною зацікавленістю ще й тому, що написав його, на мій тоді (наприкінці 90-х років XX ст.) великий подив, не етнолог, а професійний археолог, уже знаний фахівець із господарства і побуту Південно-Західної України епохи бронзи. З тих пір постійно й уважно стежу за науковою творчістю В. Кушніра і нині можу однозначно стверджувати: українська археологічна наука «втратила» одного зі своїх чільних «бійців» назавжди, зате українська етнологія поповнилась фахівцем вищої проби. Відрадно, що походить він не з визнаних народознавчих центрів (Києва чи Львова), а з Одеського національного університету ім. І.І. Мечнікова, де активно формується нова самостійна етнологічна школа в умовах незалежної України. Очолює цей процес саме В Кушнір, як декан історичного факультету, доктор історичних наук, професор.

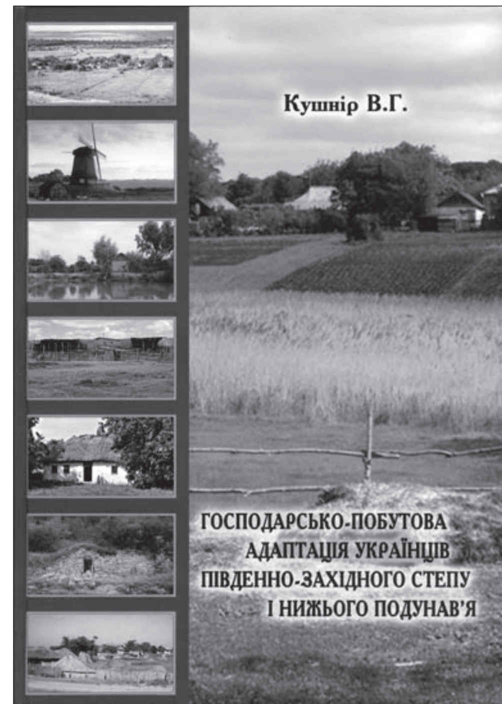
Органічне поєднання в одній особі археолога й етнолога безпосередньо вплинуло на вибір теми вченого та якість її наукового вирішення. Справді, зважитися на те, щоб об'єктом народознавчих студій були окремі галузі господарства і ділянки побуту, а предметом дослідження — господарсько-побутова специфіка адаптаційного процесу українців південно-західного степу і Нижнього Подунав'я, міг лише спеціаліст, який має за своїми плечима значний позитивний науковий доробок. Його В. Кушнір набув, з'ясовуючи характер й особливості господарства та побуту населення Південно-Західної України II тис. до н. е. [4, 5]. Добра обізнаність з різними історичними епохами і сприяла тому, що під час аналізу досліджуваних явищ та процесів автор монографії в од-

[1] Через десять років автор вдруге видав цей посібник, доповнивши його новим фактичним та ілюстративним матеріалом, уточнивши окремі думки і положення [7].

них випадках легко перекидає місток із другої половини XIX — першої половини XX ст. у віддалені доісторичні епохи (енеоліт, добу бронзи чи раннього заліза), а в інших випадках різні ділянки традиційного господарства і матеріальної культури (хліборобство, вівчарство, житло) починає з'ясовувати зі широких екскурсів у дописемні періоди.

Словом, це перше в українській етнології дослідження, в якому йдеться про господарську і культурну адаптацію українських переселенців у нових, раніше невідомих їм, природних умовах — у маловодному жаркому степу з особливим рослинним і тваринним світом та якістю ґрунтів. Якщо ж зважати на загальну історію колонізації Північного Причорномор'я та Приазов'я, то результати рецензованої праці мали б викликати жваве зацікавлення як у знавців різних первісних етносів, так й у дослідників новітньої історії та культури. Принаймні, масове переселення автохтонів Карпат і Прикарпаття у другій половині 40-х — на початку 50-х років XX ст. у південні регіони України, зокрема і в Одеську область, теж може бути об'єктом науково-пізнавальних студій з господарсько-побутового, психологічного, лінгвістичного, ментального тощо пристосування до нових умов життя і діяльності.

Монографія В. Кушніра є новим словом в українській етнології і з погляду запропонованого та апробованого автором методу визначення локальних варіантів традиційної культури, методики виокремлення специфіки господарського укладу і побуту українців Нижнього Подунав'я. Наукове зацікавлення викликає вона також тому, що, крім Одеської області, дослідник зібрав й увів у науковий обіг етнографічні матеріали, які стосуються життя і культури українців двох північних районах Молдови та повіту Тульча, що в Румунії. Після Федора Вовка, серед українських народознавців саме В. Кушнір приклав найбільше зусиль для з'ясування історії освоєння Дельти та Нижнього Подунав'я запорізькими козаками, іншими категоріями українських переселенців, їхньої господарсько-культурної адаптації до нових умов проживання. Доцільно наголосити: результати своєї наукової праці з відповідної тематики автор оприлюднив не лише в Україні, зокрема, у формі монографії «Українці за Дунаєм» [3], а й у Румунії, де були опубліковані його монографія «Українці за Дунаєм» [14] та альбом «Нижньодунайський рушник» [15]. Все це засвідчує про міжнародне визнання автора як фахового етнолога.



У рецензованому дослідженні автор спробував вирішити декілька вузлових питань: з'ясувати історію вивчення господарства і побуту українців південно-західного степу та Нижнього Подунав'я, етапи і процес формування мережі українських поселень степової території Подністров'я, Буджака і Нижнього Подунав'я, визначити особливості розвитку степового хліборобства, вівчарства і ткацтва, регіональну специфіку житлово-побутових комплексів місцевих українців, шляхи формування й особливості традиційно-побутової культури українців Нижнього Подунав'я.

Зокрема, в нагромадженні народознавчих знань про історію заселення і традиційно-побутову культуру українців південно-західного степу та Нижнього Подунав'я В. Кушнір виділив чотири основні періоди: перший — XIX — початок XX ст.; другий — 1920-ті роки; третій — 1940—1980-ті роки. Четвертий період етнографічних досліджень розпочався у 90-х роках минулого століття (з відкриттям у 1993 р. на історичному факультеті Одеського національного університету ім. І.І. Мечнікова кафедри археології та етнології України) і триває він досі. Особливо багато уваги автор приділив аналізу результатів праці таких відомих знавців історичного минулого Південно-Західної України, як Г. Соро-

кін, Олексій Маркевич, Михайло Карачківський та ін. Сказане стосується етнографічного доробку Федора Вовка як знавця повсякденного життя, матеріальної і духовної культури українців Добруджі та Задунайської Січі (с. 23—27).

Емпіричний польовий матеріал, який репрезентує господарство, матеріальну і духовну культуру українців Одещини, теж масштабний, позаяк В. Кушнір збирав його упродовж двох десятиліть — у 1993—2012 роках. Польові етнографічні джерела органічно доповнюють писемні відомості Гійома Левассера де Боплана, Евлії Челебі, Юзефа Крашевського та інших авторів, а також архівні документальні матеріали. У цьому ж ряду писемних пам'яток мала б значитися і чотиритомна праця Бальтазара Гаке «Нові природничо-політичні подорожі в 1788—1795 роках через Дакські та Сарматські, або ж Північні Карпати» [13], позаяк на її сторінках професор Львівського університету описав також деякі нюанси життя і побуту ногайських татар, представників інших етнічних спільнот Південно-Західної України кінця XVIII ст.

Спираючись на різні види джерел, В. Кушнір виокремив два етапи колонізації досліджуваного краю: під час першого з них відбувалася лише спорадична інфільтрація українців, на другому етапі — сформувалася цільна мережа українських поселень, хоча і не в усіх регіонах одночасно. Особливо переконливими є статистичні дані про чисельність українців у Буджаку та Нижньому Подунав'ї наприкінці XVIII — на початку XX ст., що дало змогу етнологу зробити важливий висновок: уже «на початку XIX ст. українці стають (тут. — *М. Г.*) груповим носієм своєрідного, унікального варіанту етнокультурного комплексу, сформованого на основі адаптації до місцевого природного середовища, синтезу традиційної культури переселенців і елементів культури населення етнічних груп, з якими вони взаємодіяли» (с. 54).

Конкретний процес адаптації українців у степових умовах одеський етнолог простежив, як уже зазначалося раніше, на прикладі головних занять (землеробства і скотарства), ткацтва та житлово-господарського комплексу. Скажімо, мовлячи про особливості місцевого землеробства, автор торкнувся систем хліборобства, розпушувальних знарядь праці, традиційної технології вирощування зернових культур та збирання врожаю, а розглядаючи регіональну специфіку житлово-побутових комплексів, докладно проаналізував традиційні типи садиби і житла, особливості технології його зведення та внутрішнього облаштування (інтер'єру). Кожний з цих розділів насичений конкретним описовим фактичним матеріалом та значною кількістю ілюстрацій, зокрема, світлин, які репрезентують наявні описи об'єктів народної культури. Житлово-господарські комплекси В. Кушнір диференціював також залежно від конкретних природно-географічних умов. Зокрема, окремо виділено садиби і помешкання українців Побережжя, Середнього Потилігулля та Буджака, а серед декорування житла і розпису стін — специфіку Південно-Східного Поділля, Буго-Дністровського межиріччя та Нижнього Подунав'я. Словом, наявний у монографії фактичний матеріал суттєво розширяє етнографічні й мистецтвознавчі знання про відповідні ділянки народної культури українців.

Водночас не можемо не завважити, що дослідник, як і більшість сучасних одеських народознавців, не надто часто зіставляє і порівнює об'єкти та явища традиційно-побутової культури населення досліджуваного краю в загальноукраїнському, тип паче в загальнослов'янському масштабах, що послаблює деякі його наукові позиції. Уникнути окремих суперечливих суджень, тверджень та висновків стосовно, наприклад, специфіки вівчарства українців Одещини, автору допомогло б залучення наукового доробку Мар'яна Мандибури [8], Михайла Тиводара [10] та Миколи Гладкого [1].

Практика утримування свійських тварин узимку у спеціальних господарських приміщеннях, тим більше дрібної рогатої худоби, про що йдеться у монографії, є відносно пізнім явищем в Україні. Її початки сягають щонайбільше XVII—XVIII ст., що засвідчують конкретні джерела. Так, у «Топографічному описі Харківського намісництва 1785 р.» зазначено, що українці Слобожанщини «...ни для рогатаго скота, ни для овецъ ни сараевъ, ни анбаровъ не дѣлают, кромѣ что для пригону оныхъ обносятъ мѣсто плетнемъ называемое загородою, гдѣ оной и въ зимнѣе время держать, а при неглубокихъ снѣгахъ и въ зимнѣе время большею частію скотъ и овцы да и лошади бываютъ въ полѣ» [9, с. 69]. Це вповні стосується традиційного скотарства, зокрема і

вівчарства, південних та південно-західних теренів України.

Пастуша термінологія, яку автор монографії вважає регіональною, насправді ж у більшості випадків збігається з карпатською і за походженням є румунською [11; 12].

Натомість виділення В. Кушніром нижньодунайського варіанту традиційної культури українців заслуговує всякого схвалення. З'ясування процесу освоєння запорізькими козаками і «біглими» селянами Дельти та придунайської Добруджі, труднощі їх пристосування до нових умов проживання й іноетнічного середовища, взаємозв'язки з представниками інших місцевих спільнот тощо, безперечно, є новим словом в українській етнології. Наукове зацікавлення викликають виявлені та описані дослідником конкретні об'єкти господарської діяльності і матеріальної культури місцевих українців, які справді відзначаються значною специфікою.

Загалом, як доводить дослідник, адаптація — це об'єктивний процес організації системи життєдіяльності переселенців у нових умовах. Її наслідки простежуються в усіх складових традиційно-побутової культури українців південно-західного степу і Нижнього Подунав'я, «але інтенсивність, глибина і масштаби трансформації залежать і від можливостей переселенців зберегти усталені традиції, міжетнічної взаємодії, яка прискорила хід адаптації, а поєднання традицій і новацій збагатило в цілому традиційну культуру українців, призвело до створення етнокультурної варіативності» (с. 178).

Ошатності виданню надає 226 кольорових і чорно-білих світлин з відзнятими на них об'єктами народної культури: знарядь праці (рал, плугів, котків, кіс), засобів переробки продуктів харчування (жорен, вітряків, вороків), виробів (килимів, рушників, налавників, пілок, ряден та ін.) і засобів (верстатів) ткацтва, сільських поселень і садиб, різних видів традиційного житла і господарських будівель, компонентів їхньої конструкції, елементів декору тощо. Абсолютна більшість світлин належить також автору монографії, а їх відзняті народні пам'ятки засвідчують маршрути його тривалої науково-пошукової праці на теренах Південно-Західної України, сусідніх північних районів Молдови та Задунайського краю Румунії.

1. *Гладкий М.* Традиційне скотарство Середнього Полісся другої половини XIX — першої третини XX ст. (Історико-етнологічне дослідження) / Микола Гладкий. — Дрогобич : Вимір, 2007. — 198 с. : іл.
2. *Глушко М.* Регіональні посібники з українського народознавства / Михайло Глушко // Україна Модерна. — Київ ; Львів : Критика, 2003. — Ч. 8. — С. 213—226.
3. *Кушнір В.* Українців за Дунаєм / В. Кушнір. — Одеса : Гермес, 2002. — 138 с. : іл.
4. *Кушнір В.Г.* Господарство і побут населення Південно-Західної України в епоху розпаду первісного суспільства : автореф. дис. [...] канд. іст. наук / Кушнір В'ячеслав Григорович. — Одеса, 1999. — 16 с.
5. *Кушнір В.Г.* Господарство і побут населення Південно-Західної України в епоху розпаду первісного суспільства (II тис. до н. е.) / В.Г. Кушнір. — Одеса : Гермес, 1999. — 203 с. : іл.
6. *Кушнір В.Г.* Народознавство Одещини: Навч. посібник / В.Г. Кушнір. — Одеса : Гермес, 1998. — 245 с. : іл.
7. *Кушнір В.Г.* Народознавство Одещини: Навч. посібник / В.Г. Кушнір. — Одеса, 2008. — 205 с. : іл.
8. *Мандибура М.Д.* Полонинське господарство Гуцульщини другої половини XIX — 30-х років XX ст. (Історико-етнографічний нарис) / М.Д. Мандибура. — Київ : Наукова думка, 1978. — 191 с. : іл.
9. Описи Харківського намісництва кінця XVIII ст.: Описово-статистичні джерела. — Київ : Наукова думка, 1991. — 221 с. : іл.
10. *Тиводар М.* Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX — першої половини XX ст. (Історико-етнологічне дослідження) / Михайло Тиводар. — Ужгород : Карпати, 1994. — 559 с. : іл.
11. *Ястремська Т.* Традиційне гуцульське пастухування / Тетяна Ястремська. — Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2008. — 423 с. : табл., карти.
12. *Ястремська Т.* До функціонування румунізмів у гуцульських говірках: лексика пастухування. 2 / Тетяна Ястремська // Діалектологічні студії. 3. Збірник пам'яті Ярослави Закревської. — Львів, 2003. — С. 384—402.
13. *Hacquet B.* Neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788, 89. und 90. durch die Dacieschen und Sarmatischen oder Nördlichen Karpathen / Baltasar Hacquet. — Nürnberg, 1791. — Th. 2. — XVI + 249 s.
14. *Kuşnir V.G.* Ucrainenii de dincolo de Dunare / V.G. Kuşnir. — Bucureşti, 2008. — 253 p. : il.
15. *Kuşnir V.G.* Ştergarul din regiunea dunării de jos. Editura muzeului de istirie Galaţi / V.G. Kuşnir. — Galaţi, 2012. — 141 p. : il.

Юрій КУДІНОВ

ЩЕ ОДНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРО ІВАНА МАЗЕПУ

Маслійчук В.Л. Іван Мазепа і Слобідська Україна / В.Л. Маслійчук. — Харків : Харківський приватний музей міської садиби, 2014. — 152 с., іл. с. 145—152.

Високоповажний автор ґрунтовно дослідив історію Слобідської України на тлі епохи І. Мазепи. Доречно згадати його попередню монографію — «Козацька старшина слобідських полків: друга половина XVII — перша третина XVIII ст. — Харків, 2009». У новій книжці вчений вивчив не тільки «білі плями» української історії, однак і провів власні польові дослідження, пов'язані із святкуваннями ювілеїв з Північної війни (1700—1721 рр.) та увічненням мазепинців в сучасній Україні. Серед «білих плям» — бій під Городнім, приєднання Котельви до Охтирського полку, репресії в Лебедині, що, на переконання вченого, не мають належного висвітлення (с. 10—11). Книга складається з десяти розділів, іменного та географічного покажчиків, ілюстративних додатків.

Автор монографії, характеризуючи гетьмана в історіографії, підкреслював: «Творення міфів про І. Мазепу — одна з цікавих тем для дослідження» (с. 7). Він звернув увагу на доречності переосмислення та переоцінки шведських джерел про події 1708—1709 років. Дослідникам цього регіону заважає неповнота джерельної бази, як-от: документація Сумського полку майже повністю знищена внаслідок пожеж (с. 9).

В. Маслійчук розвинув ідею, підкріплену фактичним матеріалом про становлення Слобідської України як регіону, «який важко помислити як без зв'язку з Гетьманатом, так і без діалогу з московськими колонізаційними потугами» (с. 16). Вчений прописав передісторію взаємин гетьманів із слобідськими полками у розділі **«Ставлення попередників гетьмана І. Мазепи до слобідських полків».** На прикладі відносин між гетьманами П. Дорошенком, Д. Многогрішним з Московським царством, В. Маслійчук довів важливе значення слобідських старшин у ролі посередників.

Чинники постання слобідських полків: 1) протистояння на прикордонні Гетьманщини, Московського царства, що стало наслідком Гадяцької унії 1658 р. і спровокувало утворення слобідських полків; 2) Перманентні напади кримських татар. Їх набіги та союз з Гетьманщиною були загрозою для Московського царства (с. 18).

Описуючи історію Слобідської України автор розкриває події далеких XVII—XVIII ст. у контексті фронтир-студій — гетьмансько-слобідського прикордоння. Однак цей фронтир-кордон був не цивілізаційним, а політичним. Як-от, царська влада ігнорувала прохання лівобережного гетьмана

І. Самойловича об'єднати слобідські полки в межах Гетьманщини.

Автор у розділі «**Два стереотипи про І. Мазепу**» на конкретних прикладах спростував упереджені уявлення про І. Мазепу, нібито гетьман колонізував землі слобідських полків. Як вважає В. Маслійчук, «господарська діяльність гетьмана була дійсно істотною, однак мало пов'язаною із залюдненням інших просторів Слобідської України» (с. 39). Хоча в іншому розділі він наголошує про бажання впливати І. Мазепи на адміністрацію слобідських полків. Оскільки володар у листі за жовтень 1695 р. наполягав, щоб у мирний час листування з ним велося не через білгородського воєводу, а безпосередньо (с. 57).

Тема прикордонь стала домінантною в розділі «**Коломак і Полтава: Зв'язки на прикордонні**». Територія вздовж річки і міста Коломак була предметом прикордонних суперечок між Полтавським полком Гетьманщини і Охтирським полком Слобідської України. Врешті-решт ситуація з цим регіоном наочно демонструє — небажання слобідського полку за підтримки російської влади віддати території Гетьманщині. Полтавщина була прикордонням, з якого і колонізувалися Слобідська Україна і Південь сучасної України. Автор демонструє приклади із джерел про взаємостосунки мешканців Полтави і Харкова (с. 47).

У розділі «**Як то есть издавна они нам приятели». (Геополітична ситуація і слобідські полки в 1687—1708 рр.)** В. Маслійчук доводить гіпотезу, що повстання Петрика 1692 р. було інспіроване тодішнім гетьманом І. Мазепою, щоб зігнати людей з Харківського (і з ним ще не виокремлено Ізюмського) та Рибинського слобідських полків в запустіле Правобережжя. Писар Петрика — Григорій Волковський був схоплений росіянами і допитаний в Білгороді, але йому не повірили про контроль Петрика І. Мазепою, адже останній був у фаворі.

У примітці, коментуючи договір Петра Іваненка з татарами, вчений навіть зазначає, що повстання за своїм змістом було антиросійським та антиєврейским. Тобто, територія слобідських полків ставала перепоною для наступу татар на Москву. Він це узагальнює тим, що причетність гетьмана І. Мазепи до кримської авантюри — аксіома. Гетьман бажав приєднати Правобережну Україну до свого регіменту, а зовнішньополітичну діяльність татар направити на Муравський шлях (с. 55—56).

У розділі «**Реформи Петра І…**» за адміністративною реформою 1708 р. царя п'ять слобідських полків було розподілено між Азовською (Ізюмський, Острогозький) та Київською (Харківський, Охтирський, Сумський) губерніями. Після впровадження таких проектів надалі експеримент мав продовжуватись в Гетьманщині. Тому вчений навіть навів одну з альтернативних думок початку повстання І. Мазепи тезою російської дослідниці Т. Таїрової-Яковлевої — виступ пов'язувався з опором до майбутньої централізації Російської держави (с. 63).

Дослідник у розділі «**Слобідський контекст відомого доносу**» розкрив зв'язок змовників із слобідськими полками. Зокрема, охтирський полковник Федір Осипов переховував у себе Івана Іскру та Василя Кочубея (с. 69).

У розділі «**Прямуючи до «Азії» (1708—1709)**» В. Маслійчук підкреслив, що в умовах заідеологізованості подій 1708—1709 рр. в історіографії важко дати чітку оцінку тим подіям. Автор віднайшов помилку у «Письма и бумаги Петра Великого» (т. VIII), начебто запорозькі козаки одразу не підтримали виступ І. Мазепи, приставши до царя. Проте, покликаючись на монографію Т. Таїрової-Яковлевої, запорожці вже у листопаді 1708 р. підтримали політичну лінію І. Мазепи (с. 75—76). Неодноразово вчений зауважував місце слобідських полків у протистоянні, оскільки саме ці полки забезпечували російську армію усім необхідним під час походів (с. 77, 82).

Однією з основних подій, які пов'язані із Слобідською Україною, було Лебединське судилище над мазепинцями до весни 1709 року. Певні відомості про суд над прихильниками І. Мазепи вчений зазначив з праці М. Костомарова, проте детальна кількість страчених ще вирішиться, як підкреслив вчений — істориками-щасливцями.

Наступний вагомий сюжет — історія з Котельвою. У результаті змови (старшини боялися розправи Петра І за те, що напередодні впустило військо Карла XII) місто з округами було передане під управління охтирського слобідського полку. Про події Північної війни 1709 р. засвідчує міст у Котельві через місцеву річку — «Королівський», через який проходили шведські війська.

Учений в описі спустошення Слобідської України шведсько-українськими чи російсько-українськими

військами не виправдовував жодну із сторін. Адже обидві армії випалювали населені пункти, зокрема стратегічну місцевість — правий берег Ворскли (с. 83). Він не намагається чимось прикрасити політику Карла XII та І. Мазепи, а описує хід подій, як усе було насправді. Врешті-решт похід Карла XII у Слобідську Україну став невдалим з огляду руйнувань, які завдала його армія краю.

Викликає зацікавленість назва цього розділу «Прямуючи до «Азії». Як пише вчений, шведський король мріяв бути подібним до видатного полководця Олександра Македонського. Одного разу дорогою в Коломак (13 лютого 1709 р.) І. Мазепа у розмові з королем сказав, що від місця їх перебування 8 миль до Азії, на що Карл XII відповів, що з цим не погодяться географи. Тобто, для І. Мазепи Азія мала не географічне, а символічне значення. Шведська миля дорівнювала 10 км, отже Азія починається Московією за 80 км від театру бойових дій, а не слобідськими полками.

В. Маслійчук акцентував на тому, що під час Полтавської битви у складі війська переважали російські регулярні війська. Тобто, вчений солідарний з українським істориком О. Сокирком, що російське командування до Слобідських полків ставилося з обережністю, як до гетьманських (с. 90).

У розділі **«Після нещасливого шведського року»** автор зробив висновок, що після Полтавської перемоги царя слідувала невдала Прутська кампанія 1711 р., яка ще до кінця XVIII ст. продовжила існування козацьких автономій.

У В. Маслійчука є доволі цікавий розділ **«Незабутній Мазепа»** (с. 97—120). У ньому автор окреслив «історичну пам'ять» про І. Мазепу від XVIII до XXI століття. Особливо щодо подій 300-річчя Полтавської битви впродовж 2008—2009 років. Вчений, окрім пам'яті про І. Мазепу в літературі, історії, ідеології, навіть відмітив дерева-пам'ятки, які пов'язані з подіями Північної війни: дуби «Петра Першого» в с. Солоницівка, у с. Колонтаєві, «сосна Петра I» у Городньому — усі на Харківщині по дорозі до Полтави. Біля тих дерев цар відпочивав перед битвами з військами Карла XII та І. Мазепи. В. Маслійчук на прикладі новітнього українського відродження 1990-х — 2000-х рр. назвав цей період «часом розриву» (за М. Фуко «ми є свідками розпаду старих та творення нових позитивностей»), адже «розрив» став причиною створення «нових місць пам'яті, нових легенд» (с. 104).

Автором описано збереження в історичній пам'яті Лебединської трагедії (місце страти мазепинців) — «могила гетьманців». Історик припустив, що якщо Петро I був поблизу Лебедина у с. Михайлівці (відпочивав під дубами) — тому він мав бути присутнім під час страт прихильників І. Мазепи (с. 108).

З погляду XXI ст. історик відзначив, що тільки українське козацтво на сучасному етапі і осередок партії «Свобода» піклуються про вшанування закатованих мазепинців.

Натомість у с. Михайлівка стоїть кам'яний хрест «Мазепинцям — лицарям незалежної України 1708—2008» 27 червня 2009 року. Уже в 2013 р. відбулося відкриття невеликого меморіалу «Козацька могила». Однак, як підкреслив автор, цей меморіал збудовано не на реальному місці могили мазепинців. Насправді їх тіла були поховані в м. Лебедині, де зараз знаходиться вулиця Погранична 89—105 (с. 106, 109).

Події бою під Городнім 1709 р. стали предметом вшанування нащадками сучасності. У 2008 р. козаки з Краснокутська встановили кам'яний хрест полеглим українсько-шведським військам. Проте Харківська обласна рада 29 січня 2009 р. прийняла рішення встановити пам'ятник на честь перемоги українських козаків та російських військ над шведською армією. В. Маслійчук зробив висновки, що встановлення пам'ятника І. Мазепі у Полтаві та Коломаку наштовхнулися на опір через політичне протистояння останнього часу і недостатню активність «помаранчевих» сил.

Вчений акцентував увагу на тому, що влада міста Харкова 2007—2010 рр. усіляко виступала проти спорудження пам'ятника І. Мазепі, перейменування узвозу Халтуріна в узвіз Мазепи. Відмовка влади споруджувати пам'ятник була бюрократичною, нібито І. Мазепа схвально оцінював договір 1692 р. Петрика Іваненка з Кримським ханством, де зазначалося про план вщент зруйнувати м. Харків. Проте, згідно із роз'ясненням старшого наукового співробітника ІІУ НАН України В. Станіславського, відомостей про підтримку гетьманом цього договору немає (с. 117). Взагалі взаємини І. Мазепи та Петрика Іваненка контроверзійні, адже останній закликав боротися з проросійським гетьманом,

а, з іншого боку, володар «обох сторін Дніпра» мав план переселити населення із Слобожанщини в запустіле Правобережжя. Цією акцією він би відкрив татарам шлях на Московське царство.

Окрім проросійських сил в місцевих адміністраціях, вчений назвав спонсорування «культурних ініціатив» з боку Російської Федерації, коли з нагоди Полтавської битви у 2009 р. побачили світ проросійські монографії І. Шаповалова та В. Духопельнікова (с. 118).

Насамкінець вчений позиціонує себе як історика-народника. Ми вбачаємо у його монографії приклад уміло поставлених запитань до джерел та їх інтерпретації. У тих подіях, де джерела свідчили про винність шведських військ у Слобідській Україні, не було ліричних відступів виправдати гетьмана. Однак, все ж, для В. Маслійчука І. Мазепа був більше позитивною особистістю, адже боровся за свободу свого народу.

Цінність наукової розвідки підвищують наявні географічний та іменний покажчики. Особливо нам імпонують авторські фотографії із теренів слобідського краю, які пов'язані із вшануванням І. Мазепи та мазепинців у XXI столітті.

У праці вченого простежується намагання поєднати західну і вітчизняну наукову термінології. Якот, використання дефініції «комеморація» (з англійської «commemoration» — ознаменування, поминання померлих, панахида) (с. 108, 118, 120).

У В. Маслійчука на науковому рівні обґрунтовано становлення Слобідської України як етнографічного регіону, тому доречно було б включити ці сюжети в шкільні підручники. Адже у школярів часто складається враження про відособленість цього регіону від Гетьманщини чи Запорожжя, хоча насправді на зв'язок вказують козацькі традиції, поділ території на полки, як у Гетьманаті, й залежний статус від Москви.

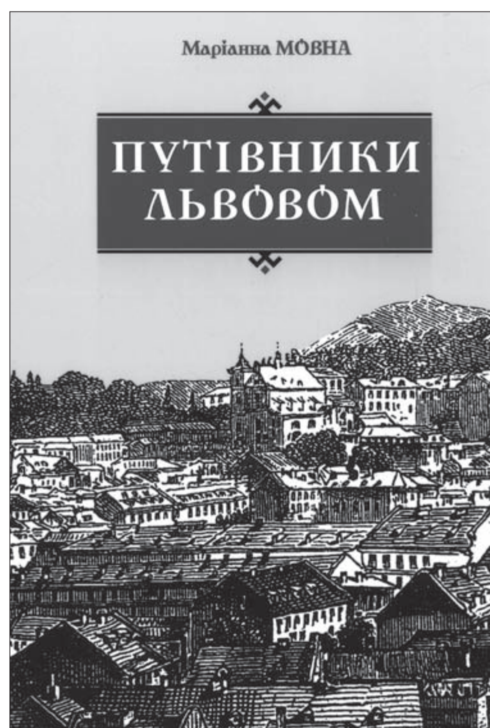
Софія КОГУТ

ІСТОРІЯ ЛЬВОВА У КНИГОЗНАВЧОМУ ФОКУСІ: «ПУТІВНИКИ ЛЬВОВОМ» М. МОВНОЇ

Мовна М. Путівники Львовом (друга половина XIX — початок XXI століть): історико-культурологічне дослідження / Маріанна Мовна ; наук. ред. Л.В. Сніцарчук ; ЛНАМ. — Львів, 2014. — 232 с. : іл.

Маріанна Мовна обрала складну, цікаву і дуже неординарну тему дослідження — історію путівників одним містом. Праця М. Мовної анонсована як «історико-культурологічне дослідження» — своєрідний синтетичний міждисциплінарний жанр, що включає аспекти історії культури, українознавства, урбаністики, книгознавства та історії книги, історії міжетнічних стосунків, мистецтвознавства та історії архітектури, та багато чого іншого. Але вся ця складна синтетичність і багатосторонність об'єднується основним мотивом — дослідженням Львова. Йдеться не про урбаністику чи хроніку міста. Йдеться про дослідження міста як культурного феномена. І не будь-якого міста, а власне Львова, який завжди мав свою культурологічну специфіку, міста, яке стояло і розвивалось на межі, пограниччі. Міста, яке уміло поєднувати у свій особливий спосіб різні культури, стилі, впливи та течії, не втрачаючи своєї специфіки та унікальності, незважаючи на жодні історичні, воєнні, політичні і торгово-економічні потрясіння. Цьому феномену присвячено багато досліджень, здебільшого культурологічного характеру.

Особливістю праці М. Мовної є те, що авторка досліджує цей феномен крізь призму книгознавства. Це, з одного боку, дає змогу дослідниці відсторонитися емоційно від неминучого розгляду етнічних та політичних протистоянь, і представити максимально об'єктивно український, польський, єврейський та ін. погляди на місто. Адже путівник — це



видання, яке дуже промовисто і виразно передає дух епохи, в яку його створено, культурні вимоги і зацікавлення, ідеологічні трактування, подані крізь призму етнічної, політичної, культурної приналежності його автора. З другого боку, свою працю авторка починає твердженням, що «Львів народився українцем», чітко декларуючи український ракурс дослідження. Тож розглядається надзвичайно строката і цікава культурна панорама міста, подана у своєрідному книгознавчому фокусі і трактована з позиції українознавства.

У своєму дослідженні авторка застосувала дуже струнку і логічну класифікацію, в основі якої лежить історико-політичний принцип: історія путівників Львовом поділена на австрійський, російський, польський, радянський, німецький та український періоди. Кожен із цих періодів має свій стиль, культурну традицію та ідеологічне наповнення, що виразно підкреслюється авторкою.

Видання містить методичний і скрупульозний огляд видань і відгуків на них, під який підведена солідна бібліографічна база. Додатки подають унікальні архівно-біографічні матеріали енциклопедичного характеру про авторів путівників, докладну бібліографію путівників та перелік використаних періодичних видань (понад 70 назв українською, польською та російською мовами).

Тож можемо стверджувати, що Львів має свого особливого хронікера і уважну дослідницю, яка дивиться на його історію крізь своєрідний книгознавчий об'єктив, хранительку його неповторного духу, збереженого у пожовклих сторінках унікальних видань.

In memoriam

ВІДІЙШОВ У ВІЧНІСТЬ МАКАРЧУК СТЕПАН АРСЕНТІЙОВИЧ

2 грудня 2014 р. на 84 році життя перестало битися серце відомого українського етнолога, доктора історичних наук (1985), академіка Академії наук вищої школи України, академіка Української академії історичних наук, дійсного члена Академії історії та культури євреїв України ім. Ш. Дубнова, заслуженого професора кафедри етнології Львівського національного університету ім. І. Франка Макарчука Степана Арсентійовича.

Вчений народився 3 січня 1930 р. у с. Дуліби Гощанського району Рівненської області. У 1951 р. закінчив Гощанську СШ, у 1956 р. — історичний факультет ЛНУ (тоді — ЛДУ) імені Івана Франка з відзнакою. Після закінчення університету за скеруванням працював викладачем історії та політекономії Черницького сільськогосподарського технікуму у Миколаївському р-ні Львівської (тоді — Дрогобицької) області.

У 1959 р. був обраний за конкурсом на посаду молодшого наукового співробітника Українського державного музею етнографії та художнього промислу АН УРСР у Львові, де у 1963 р. став завідувачем відділу етнографії. У 1964 р. в Інституті мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського (м. Київ) захистив кандидатську дисертацію за спеціальністю «етнографія».

Працював на посадах завідувача кафедрою (1973—1984 рр., 1985—2001 рр.) та декана (1976—1994 рр.) на історичному факультеті ЛНУ (тоді — ЛДУ) імені Івана Франка.

У 1985 р. в Київському державному університеті імені Тараса Шевченка захистив докторську дисертацію за спеціальністю «вітчизняна історія».

Останнім часом працював на посаді професора кафедри етнології ЛНУ імені Івана Франка.

Під науковим керівництвом С.А. Макарчука підготовлені і захищені 23 кандидатські та за наукової консультації 6 докторських дисертацій.

Упродовж багатьох років С.А. Макарчук був ученим секретарем та головою Спеціалізованої вченої ради у ЛДУ імені Івана Франка з історичних наук, членом цієї ж Спецради — з філософських наук, а також членом Спеціалізованої вченої ради Інституту українознавства НАН України імені Івана Крип'якевича й Інституту народознавства НАН України з історичних наук, членом Вченої ради Інституту народознавства НАН України, членом екзаменаційних комісій з прийому кандидатських іспитів ІН НАН України.

Активний учасник громадського життя Львова та області. З 1987 р. С.А. Макарчук двічі обирався депутатом Львівської міської ради. З 1967 р. і до 1993 р. був членом, згодом — заступником голови, пізніше — головою Президії правління Обласної організації товариства «Знання».

Макарчук С.А. був редактором низки випусків «Вісника Львівського університету. Серія історична» і «Наукових зошитів історичного факультету» ЛНУ імені Івана Франка, входив до редакційної колегії «Народознавчих зошитів» ІН НАН України та ін.

Макарчук С.А. — автор близько 300 друкованих наукових та науково-популярних праць. Серед них індивідуальні монографії та навчальні посібники з грифом МОН: «Український етнос (Виникнення та історичний розвиток)» (Київ, 1992), «Українська республіка галичан. Нариси про ЗУНР» (Львів, 1997), «Писемні джерела з історії України» (Львів, 1999), «Історичні писемні джерела» (Львів, 2002), посібник «Етнографія України» (Львів, 1994, відповідальний редактор у співавторстві; з виправленнями і доповненнями перевидано у 2004 р.) та ін.

Співавтор низки колективних праць: «Львівський університет» (Львів, 1986 р.), «Історичні передумови возз'єднання українських земель» (К., 1989), «Львів: історичні нариси» (Львів, 1996), «Безсмертя: книга пам'яті України. 1941—1945» (К., 2000), «Історія української культури» (К., 2001), «У пошуках правди: Зб. наук. матеріалів про українсько-польський конфлікт на Волині» (Луцьк, 2003), «Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат» (Львів, 2006), «Галичина: етнічна історія» (Львів, 2008).

Останньою працею стали мемуари «Побачене, почуте, пережите» (Львів, 2015), що вийшли у світ після смерті вченого і які Степану Арсентійовичу не судилося особисто роздарувати рідним та друзям.

Серед нагород С.А. Макарчука — Почесна Грамота Президії ВР Української РСР (06.06.1977), Почесна Грамота Міністерства ВСС освіти УРСР (03.10.1986), Орден Дружби Народів (Указ Президії ВР СРСР від 20.08.1986), а також звання: Заслужений діяч науки і техніки України (Указ Президента України від 24.09.1999), Заслужений професор ЛНУ ім. І. Франка (2003 р.).

Співробітники Інституту народознавства НАН України запам'ятали Макарчука Степана Арсентійовича як людину високих моральних якостей, талановитого вченого, весь життєвий та науковий шлях якого осявала глибока любов до України. Світла пам'ять про Степана Арсентійовича назавжди залишиться у вдячних серцях академічної громади, його колег та учнів.

Колектив Інституту народознавства